اختلافُ امّتی رحمۃٌ

(جامع الاحادیث للسیوطی، حدیث ۱۰۷)

گردشِ ایام کی وجہ سے بے شمار نئے مسائل پیدا ہو گئے
حالات کی وجہ سے اختلافی مسائل میں قولِ راجح کو چھوڑ کر
قولِ مرجوح یا مسلکِ غیر کو اختیار کرنیکی ضرورت ہوتی ہے
ایسے فقہی مسائل پر مدلل و مفصل تحقیق کے ساتھ حکم شرعی کو
واضح کر کے سولہ ۱۶ مضامین کا بہترین گلدستہ پیش خدمت ہے
"اختلافُ امّتی رحمۃٌ" کے پیش نظر اسکا نام انوار رحمت رکھا گیا

مؤلف

شبیر احمد قاسمی

[illegible]

گردش ایام کی وجہ سے بے شمار نئے مسائل پیدا ہو گئے
حالات کی وجہ سے اختلافی مسائل میں قول راجح کو چھوڑ کر
قول مرجوح یا مسلک غیر کو اختیار کرنیکی ضرورت ہوتی ہے
ایسے فقہی مسائل پر مدلل و مفصل تحقیق کے ساتھ حکم شرعی کو
واضح کر کے سولہ ۱۶ مضامین کا بہترین گلدستہ پیش خدمت ہے
"اختلاف امتی رحمۃ" کے پیش نظر اسکا نام انوار رحمت رکھا گیا

مؤلف

شبیر احمد قاسمی

خادم الافتاء والحدیث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

مکتبۃ الاصلاح لال باغ مراد آباد

سنِ اشاعت ______ ۸ ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ
نام کتاب ______ انوارِ رحمت
مؤلف ______ حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی
کتابت ______ محمد یوسف قاسمی کاشی پوری

اس کتاب کی اشاعت کی عام اجازت ہے۔ اگر کوئی اللہ کا بندہ ان میں سے ہر ایک رسالہ یا بعض کو زیادہ افادیت کے پیشِ نظر الگ الگ شائع کردے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اللہ پاک ایسے لوگوں کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
مفتی مدرسہ شاہی مُراد آباد
یوپی۔ انڈیا

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ○

انتساب

یہ سیاہ کار اپنی اس علمی، تحقیقی، فقہی کاوش کو ائمہ مجتہدین حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی طرف منسوب کرنا اپنی سعادت سمجھتا ہے۔ جن کے چشمۂ فیوض کا مرکز مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند ہے۔ رأس الفقہاء حضرت مولٰنا رشید احمد گنگوہیؒ، امام الکبیر بانی دارالعلوم دیوبند و بانی مدرسہ شاہی مرادآباد، حجۃ اللہ فی الارض حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی اعظم ہند مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ، فقیہ الامت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ، عارف باللہ مولانا قاری صدیق احمد باندویؒ جن کے توسط سے فقہاء مجتہدین کا فیضان ہم تک پہنچا۔ والدۂ ماجدہ جو العاصمۃ المقدسۃ مکۃ المکرمہ میں مقیم ہیں، ان سب کی طرف منسوب کرنا، نیز یہ علمی تحفہ مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند کی آغوشِ تربیت کا ثمرہ اور مدرسہ شاہی مرادآباد کا مرہونِ منت ہے۔ اسلئے ان کی طرف منسوب کرنا بھی خوش قسمتی سمجھتا ہے۔

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ

۸ ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ

پیش لفظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الَّذِیۡ جَعَلَ مِنۡ کُلِّ فِرۡقَۃٍ طَائِفَۃً لِیَتَفَقَّھُوۡا فِی الدِّیۡنِ وَ لِیُنۡذِرُوۡا قَوۡمَھُمۡ اِذَا رَجَعُوۡا فِی الدِّیۡنِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی اِمَامِ الۡاَنۡبِیَاءِ وَخَاتَمِ النَّبِیِّیۡنَ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصۡحَابِہٖ اَجۡمَعِیۡنَ۔ اَمَّا بَعۡدُ :

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمۡ دَائِمًا اَبَدًا ٭ عَلٰی حَبِیۡبِکَ خَیۡرِ الۡخَلۡقِ کُلِّھِمِ

ناظرین کی خدمت میں نہایت اہم اور مشکل ترین نادر مسائل پر تحقیقی، فقہی علمی مضامین کا ایسا مجموعہ پیش کیا جارہا ہے جسمیں ۱۵ فقہی مقالوں اور رسالوں کو یکجا جمع کردیا گیا ہے۔ ان میں اکثر رسائل کو فقہی اجتماعات اور سیمناروں میں مُلک اور بیرونِ ملک کے ذمہ دار علماء اور مفتیانِ کرام کے سامنے پیش کیا جاچکا ہے۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جن پر سیمناروں میں خوب بحثیں ہوئی ہیں، اور آخر میں ایک رُخ متعین کرلیا گیا ہے۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جن کے مضامین کے نادر جزئیات کو تلاش وجستجو کرنے میں کافی مشقت و دُشواریاں بھی پیش آئیں۔ جن مضامین کو پڑھتے وقت ناظرین کو اندازہ ہوگا۔ اور ان ۱۵ رسائل کی تفصیل فہرستِ کتاب کے شروع میں موجود ہے۔ لیکن پھر بھی اس فہرست کا ایک اجمال لکھدیتے ہیں، تاکہ ایک نظر میں دیکھنے میں آسانی ہوجائے۔ جو حسبِ ذیل ہے۔

① حج وعمرہ کے مشکل مسائل کا حل۔
② ٹیلیفون پر سلام۔
③ ویران اوقاف اور ان کے تبادلہ کا شرعی حکم۔
④ تجارت کے نئے مسائل اور عقودِ فاسدہ۔

⑤ قسط وار اُدھار خریداری اور اس کا حکم۔
⑥ بیع قبل القبض۔
⑦ پکڑنے سے پہلے نہر اور تالاب کی مچھلیوں کو فروخت کرنا۔
⑧ شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار۔
⑨ سنگین حادثہ پر معاوضہ دیت ہے یا تعاون۔؟
⑩ غیر اسلامی ممالک میں کمپنی کے شیئرز۔
⑪ مشینی ذبح کا شرعی حکم۔
⑫ طلاق سکران۔
⑬ نظام قضاء کی ضرورت۔
⑭ الحیلۃ الناجیہ مختصر الحیلۃ الناجزہ۔
⑮ تراویح میں ختم قرآن پر اُجرت کا عدم جواز۔
⑯ جدید آلات اور چاند کا ثبوت۔

یہ کل سولہ رسائل کا گلدستہ ہے۔ جن میں سے اکثر میں نادر، نئے اور مشکل ترین مسائل کا حل پیش کیا گیا۔ اور بیشتر رسائل ایسے ہیں جن میں ائمہ اور علماء کے اختلاف اور اقوال پیش کرنے کے بعد آخر میں قول مفتیٰ بہ اور معمول بہ کو متعین کردیا گیا۔ اور بہت سے مسائل میں حالات اور ضرورت کی بناء پر قولِ مرجوح یا مسلکِ غیر کو اختیار کرنے میں علماء سے اتفاق کرلیا ہے، اسلئے امید کی جاتی ہے کہ یہ علمی تحفہ انشاء اللہ تعالیٰ علماء، طلباء، عوام وخواص ہر طبقہ کے لوگوں کے لئے فقہی مسائل کے تحقیقی میدان میں رہنمائی کا بہترین ذریعہ بنے گا۔ اور انہیں سے کسی نہ کسی رسالہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ہر ایک کو فائدہ پہنچیگا۔ اور اس سیاہ کار راقم الحروف کیلئے ذخیرۂ آخرت بنے گا۔ اور اِختِلاَفُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ (جامع الاحادیث للسیوطی حدیث ۷۰۰) کے پیش نظر اسکا نام ،، انوارِ رحمت ،، رکھا گیا ہے۔

اے اللہ اسکو شرفِ قبولیت سے سرفراز فرما۔ (آمین)

شبیر احمد قاسمی
مدرسہ شاہی مراد آباد۔ الہند
۳ر ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ

تقریظ

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب استاذ الاساتذہ دار العلوم دیوبند
دامت برکاتہم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد وعلیٰ اٰلہ وصحبہ اجمعین

اما بعد: عزیز محترم جناب مولانا مفتی شبیر احمد صاحب سلمہم اللہ کے مرتب کردہ سولہ رسائل پر نظر ڈالی۔ یہ وہ تازہ مسائل ہیں جو ملک کے مختلف سیمناروں میں زیر بحث آچکے ہیں۔ اور اس بحث میں حصہ لینے والوں نے ان موضوعات پر لکھا ہے۔ اور بہت سے اہل علم نے اپنے مقالوں کو کتابی شکل میں طبع بھی کرایا ہے۔

اب عزیز مکرم زید مجدہم نے سیمناروں میں پڑھے ہوئے اپنے مقالات کو نظر ثانی کرکے کتابی شکل دی ہے جو افادۂ عام کے لئے بہتر صورت ہے۔

راقم الحروف کا خیال تھا کہ ان مسائل میں بعض بحثیں ایسی ہیں جن میں مجتہد فیہ مسائل میں ایک رُخ دلائل کی روشنی میں متعین ہوجاتے۔ ان رسائل میں بحث وتنقیح کا جو انداز ہے، مجھے مسرت ہے کہ مستقبل میں کسی ایک رائے کی تعیین اور ترجیح میں ان ابحاث سے مدد ملے گی۔

دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان رسائل کو قبول کا شرف عطا کرے۔ اور مصنف محترم کو مزید علمی کاموں کی توفیق ارزانی کرے۔

والحمد للہ اوّلاً وآخراً۔

نعمت اللہ غفرلہٗ

خادم تدریس دار العلوم دیوبند ۲۶ شوال ۱۴۲۵ھ

تقریظ

حضرت مولانا ریاست علی صاحب دامت برکاتہم استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی۔ اما بعد:

عزیز محترم جناب مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی زید مجدہم کے تازہ رشحاتِ قلم کو دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی۔

ان رشحات میں سولہ نئے اور تازہ موضوع سے متعلق تحقیقی اور علمی مضامین ہیں جن میں ویران اوقاف، تجارت کے نئے مسائل، قسط وار خریداری کا شرعی حکم، حادثات میں مرنے والوں کا معاوضہ، پکڑنے سے پہلے نہر اور تالاب کی مچھلیوں کا حکم، بیع قبل القبض وغیرہ شامل ہیں۔ راقم الحروف نے بعض رسائل کو بالاستیعاب اور بعض کو جستہ جستہ دیکھا۔ ان تمام موضوعات و مسائل پر مدلل، محققانہ اور سیر حاصل بحثیں کیا۔ اور اہلِ علم اور طلبہ سب کے لئے نہایت کارآمد اور مفید ہیں۔

ان تمام مسائل و موضوعات کا حق ادا کرنا نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن راقم الحروف نے دورانِ مطالعہ محسوس کیا کہ عزیز موصوف نے فقہ کی معتبر نصوص ہر جگہ پیش کی ہیں اور موضوع کا حق ادا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مزید علمی کاموں کی توفیق عطا فرمائے اور ان تمام رسائل کو قبولِ عام عطا کرے۔

والحمد للہ اولاً و آخراً

ریاست علی غفرلہٗ

۲۶ شوال ۱۴۲۵ھ

تقریظ

حضرت مولانا محمد سلمان صاحب منصورپوری مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم، اما بعد:

محترم ومکرم حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی زید فضلہ، مفتی و استاذِ حدیث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد کے گرانقدر علمی، فقہی اور تحقیقی مضامین کے تازہ مجموعہ ''انوار رحمت'' سے احقر کو استفادہ کی سعادت حاصل ہوئی۔ بلاشبہ یہ وقیع مقالات فقہ وافتاء میں مشغول علماء ومفتیانِ کرام کے لئے بالخصوص اور عوام المسلمین کے لئے بالعموم نفع بخش ہیں۔ ان کے ذریعہ دورِ حاضر کے اہم ملکی اور عالمی معاملات اور مسائل پر دینی رہنمائی حاصل کی جائے گی۔ اور موصوف کی دیگر مفید اور مقبول تصانیف وتالیفات کی طرح اس نئی کتاب سے بھی اہلِ علم محظوظ ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اس تالیف پر مبارکباد پیش کرتے ہوئے احقر بارگاہِ ایزدی میں دست بدعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے امت کے لئے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے۔ اور مؤلف کو جزائے خیر سے نوازے۔ آمین

فقط والسلام

احقر محمد سلمان منصورپوری غفرلہٗ

۳/ ۱۱/ ۱۴۲۵ھ

Scanned by CamScanner

۱۶ جدید آلات اور چاند کا ثبوت ۴۹۷

(۱)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

حج وعمرہ کے مشکل مسائل کا حل

یہ حج وعمرہ سے متعلق مشکل اور نادر ترین مسائل کا اہم مجموعہ ہے جس میں گردشِ ایام کی وجہ سے پیدا ہونے والے نئے مسائل اور عورت ومرد کے اسفار کی دشواریوں اور مشکل زاویوں کا حل پیش کیا گیا ہے۔

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمۡ دَائِمًا اَبَدًا ❊ عَلٰی حَبِیۡبِكَ خَیۡرِ الۡخَلۡقِ کُلِّهِمِ

وَاَرِنَا مَنَاسِکَنَا وَتُبۡ عَلَیۡنَا اِنَّكَ اَنۡتَ التَّوَّابُ الرَّحِیۡمُ | اور ہم کو حج کے اصول وقاعدے بتلادے، اور ہم کو معاف فرمادے، یقیناً تو ہی ہے توبہ قبول کرنے والا مہربان

حجاج کرام کے سامنے پیش آنے والے مشکل مسائل کا حل یہاں پیش کیا جارہا ہے اللہ پاک آسان فرمائے۔

جدہ بھی میقات ہے

حضرت سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے کل چار میقات مقرر فرمائے تھے۔

(۱) ذوالحلیفہ (۲) جحفہ جس کو اس زمانہ میں رابغ کہتے ہیں (۳) قرن المنازل (۴) یلملم ـــــ یہ چار میقات حدیث میں مذکور ہیں۔ بغیر احرام ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میقاتوں کے محاذات کو بھی میقات کا حکم حاصل ہے یا نہیں ؟ جیسا کہ طائف، جدّہ وغیرہ محاذاتِ میقات یا اس سے دُوری پر واقع ہیں، ان کو میقات کے حکم میں قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟

تو اس سلسلہ میں بعض علماء نے محاذاتِ میقات کو حکمِ میقات میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر فقیہ العصر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری مہاجر مدنیؒ، حضرت تھانویؒ، حضرت مولانا خیر محمد صاحب عمدۃ المناسک، حضرت مولانا محمد شفیع صاحبؒ، حضرت مولانا ظفر تھانویؒ، علامہ ابن حجر مکیؒ، علامہ ابن زیاد یمنی اور صاحبِ غنیۃ المناسک وغیرہ نے محاذاتِ میقات کو بھی میقات کے حکم میں قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک جدّہ اور طائف بھی میقات ہے۔ لہٰذا ساحلی علاقہ سے بحری جہاز سے پہنچنے والوں کے لئے، نیز مغربی ممالک سے ہوائی جہاز سے پہنچنے والوں کے لئے مذکورہ علماءِ کبار کے نزدیک جدّہ سے احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہوگا۔ اور ان حضرات کی رائے زیادہ صحیح اور معتبر ہے۔ اسلئے اس کو معمول بہ اور مفتیٰ بہ قرار دیا جائیگا۔ [1]

مگر شمالی شرقی اور شرقی جنوبی ممالک سے ہوائی جہاز سے جدّہ پہونچنے والوں پر پہلے ہی سے احرام باندھنا لازم ہوگا۔ کیونکہ شمالی شرقی ممالک سے آنے والوں کے سامنے قرن المنازل یا ذوالحلیفہ یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں یا اس سے پہلے احرام باندھنا لازم ہے۔ اور شرقی جنوبی ممالک سے آنے والوں کے سامنے یلملم یا قرن المنازل یا ذاتِ عرق یا ان کے محاذات آتے ہیں ان پر وہیں سے یا اس سے پہلے احرام باندھنا لازم ہے۔ کیونکہ اول میقات سے بلا احرام گذرنا مکروہ تحریمی اور موجبِ دم ہے۔ ہاں البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے میقات

---

[1] مستفاد امداد الفتاویٰ ۲/۱۶۹، فتاویٰ خلیلیہ ۱/۹۲، جواہر الفقہ ۱/۴۷۸، زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۹۱

میں جاکر احرام باندھنے کی وجہ سے دم ساقط ہو جائے گا، مگر کراہت بھی باقی رہتی ہے[۱]

ولو جاوز ميقاتاً من المواقيت الخمسة يريد الحج او العمرة فجاوزه بغير احرام ثم عاد قبل ان يحرم واحرم من الميقات وجاوزه محرماً لا يجب عليه دم بالاجماع وعليه العود الى ميقات الذي جاوزه او الى غيره اقرب او ابعد والى ميقاته الذي جاوزه افضل[۲]

اگر پانچوں میقات میں سے کسی ایک سے بلا احرام تجاوز کر گیا ہے، اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ بھی رکھتا ہے تو بلا احرام گذرنے کے بعد پھر احرام سے قبل کسی میقات میں آکر احرام باندھ لیتا ہے، اور پھر محرم بنکر گذرتا ہے تو بالاجماع دم لازم نہ ہوگا۔ اس پر گذرے ہوئے میقات یا کسی دوسرے میقات جو پہلے سے قریب ہو یا بعید اس پر لوٹنا لازم ہے۔ اور اپنے میقات پر لوٹنا زیادہ افضل ہے۔

حضرت عمرؓ کا فیصلہ محاذات بھی میقات ہی ہے

حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد پھر کسی کا اختلاف یا کسی کا قول قابلِ توجہ نہ ہوگا۔ اور حضرت عمرؓ کا فیصلہ یہی ہے کہ محاذات بھی میقات ہی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ حضرت سید الکونین علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کل چار میقات مقرر فرمائے تھے۔
(۱) ذوالحلیفہ (۲) جحفہ: جو آجکل جحفہ کے بجائے رابغ کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ اور جحفہ کو مہیعہ بھی کہا جاتا ہے۔ (۳) یلملم۔ یمن کی طرف سے آتے وقت راستہ میں پہاڑ کا نام ہے۔ اور اس کے قریب جو آبادی ہے اسکا نام سعدیہ ہے (۴) قرن منازل یہ کل چار میقات کی تعیین سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔ پھر جب

---

[۱] ایضاح المناسک/۸۵ [۲] بدائع کوئٹہ ۲/۱۶۵، بدائع زکریا ۲/۳۶۳ [۳] غنیۃ المناسک/۳۰

حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کوفہ، بصرہ، عراق، شام فتح ہوگئے تو عراق والوں نے حضرت عمرؓ سے سوال فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صرف کل چار میقات متعین فرمائے ہیں۔ ہم عراق سے آنے والوں کے لئے ایک دائیں طرف میقات پڑتا ہے (ذوالحلیفہ) اور ایک بائیں طرف میقات پڑتا ہے (قرن منازل) ان دونوں میقات میں جاکر احرام باندھنا ہمارے لئے دشوار گذار امر ہے کہ ہم دائیں طرف کی میقات ذوالحلیفہ پہنچکر احرام باندھیں، پھر مدینہ والوں کی طرح وہاں سے مکہ کے لئے چلیں۔ یا بائیں طرف والی میقات قرن منازل پہنچکر احرام باندھیں، پھر وہاں سے مکہ کے لئے روانہ ہوجائیں۔ یہ دونوں امر ہمارے لئے مشکل اور دشوار ہیں۔ اسلئے کہ دونوں صورتوں میں ہمارے سفر کی مسافت کافی بڑھ جاتی ہے۔ جو ہمارے لئے مشقت کا باعث ہے۔ لہٰذا آپ فرماتے کہ ہم کیا کریں، تو حضرت عمرؓ نے ایسا مناسب فیصلہ فرمایا جو قیامت تک کے لئے پوری امتِ مسلمہ کے لئے ایک خوش آئند فیصلہ ہے جس میں ہر طرف کے مسلمانوں کے لئے مشکلات کا حل ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اہلِ عراق سے فرمایا کہ تم اپنے راستہ کے سامنے ہر دو میقات کے درمیان کے محاذ کو دیکھو جو جگہ دو میقاتوں کے درمیان کے محاذات میں پڑیگی وہی ادھر سے آنے والوں کے لئے شرعی میقات بنے گی۔ چنانچہ ذوالحلیفہ اور قرن منازل کے درمیان محاذات میں عراق سے آنیوالوں کے لئے راستہ میں ذاتِ عرق پڑتا تھا وہی ان کے لئے میقات بن گیا۔

لہٰذا جدہ بھی رابغ اور یلملم کے درمیان محاذات میں واقع ہونے کی وجہ سے میقات ہی کے حکم میں ہوگا۔ اسی طرح یلملم اور قرن المنازل کے درمیان کا محاذ اور قرن المنازل اور ذاتِ عرق کے درمیان کا محاذ اور ذاتِ عرق اور ذوالحلیفہ کے درمیان کا محاذ اور ذوالحلیفہ اور رابغ کے درمیان کا محاذ سب کو میقات کا حکم حاصل ہوگا۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

وعن عبد الله بن عمرؓ قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهو جور عن طريقنا وانا ان اردنا قرن شق علينا قال فانظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق۔

(بخاری شریف ۱/۲۰۶ حدیث ۱۵۰۹)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب کوفہ، بصرہ دونوں شہر فتح ہوگئے تو وہاں کے لوگوں نے آکر حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین بیشک حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اہلِ نجد کے لئے قرن منازل کو میقات متعین فرمادیا ہے، اور وہ ہمارے راستہ سے بہت دور ہٹا ہوا ہے، اور بیشک اگر ہم قرن منازل پہنچتے ہیں تو ہم پر بڑی مشقت ہوگی تو اس پر حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ تم اپنے راستہ کے سامنے میقات کے محاذات کو دیکھو وہی تمہارا میقات ہوگا۔ لہٰذا حضرت عمرؓ نے ان کے لئے ذاتِ عرق میقات قرار دیا ہے۔

آفاقی کا بلا احرام دخولِ مکہ

آفاقی ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو میقات سے باہر کے رہنے والے ہیں۔ اگر یہ لوگ حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکۃ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کریں، تو تمام ائمہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے۔ لہٰذا اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کریں گے تو بالاتفاق ایک دم کفارہ میں واجب ہوگا۔

اور اگر دخولِ مکہ کا ارادہ ہے مگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں ہے، بلکہ دوستوں سے ملاقات یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے داخل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علماءِ امت کے دو فریق ہیں۔

فریق اوّل | حضرت امام حسن بصریؒ، امام بخاریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد ابن علیؒ اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنا جائز ہے۔ اور اس پر کوئی دم یا کفارہ بھی نہیں ہے۔ ہاں البتہ احرام باندھکر جانا مستحب ضرور ہے۔ [۱]

نیز حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔
اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یہی قول مفتیٰ بہ اور معمول بہ ہے۔

فریق ثانی | حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور لیث بن سعدؒ کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ مشہور کے مطابق جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے گذرنا جائز نہیں ہے۔ اگر گذر جائیگا تو حضرت امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک کفارہ یا دم لازم نہ ہوگا، مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہوجائیگا۔ اور بلا احرام گذرنے کی وجہ سے ایک دم بھی لازم ہوجائیگا۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب آفاقی دخولِ مکہ کے ارادہ سے میقات سے تجاوز کرے گا تو اس پر ایک حج یا عمرہ کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ چاہے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں۔ دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ میں سے ایک عبادت لازم ہوجاتی ہے، اسلئے بلا احرام تجاوز جائز نہیں ہوتا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ارادہ کے یہ عبادت لازم نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

مَذهبُ الزهری والحسن البصری | حضرت امام ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ اور

---

[۱] عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵ - نخب الافکار ۵/۱۹۳ -

والشافعي في قولٍ وَمَالِك
في رِوَايتهٖ وابن وهبٍ داؤد
ابن علي واصحابه الظاهريّة
انّه لابأس بدخول المحرم
بغير احرام ومذهبُ عطاء
ابن ابي رباح والليث بن سعد
والثوري وابي حنيفة واصحابه
ومالك في رواية وهي قوله
الصحيح والشافعي في المشهور
عنه واحمد وابي ثور والحسن
ابن حي لا يصلح لاحدٍ كان
منزله من وراء الميقات
الى الامصار ان يدخل مكة
الا باحرام فان لم يفعل
اساء ولا شيء عليه عند
الشافعي وابي ثور وعند ابي
حنيفة عليه حجة او عمرة الخ[1]
لو اراد بمجاوزة هذه المواقيت
دخول مكة لا يجوز له ان

امام شافعیؒ کے ایک قول میں اور امام مالکؒ کی
ایک روایت میں اور ابن وہبؒ اور داؤد بن علی
اور اصحاب ظواہر کے نزدیک بلا احرام حدود حرم
میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام
عطاء بن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری
امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور امام مالکؒ
کی راجح روایت میں اور امام شافعیؒ کے قول مشہور
اور امام احمدؒ، امام ابو ثورؒ، حسن بن حی وغیرہ کا مذہب
یہ ہے کہ جس کا مسکن میقات سے باہر ہے
اس کے لئے بلا احرام مکۃ المکرمہ میں داخل ہونا
جائز نہیں ہے۔ اگر بلا احرام داخل ہوا تو اس نے
بہت برا کیا۔

اور امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک اس پر
کوئی جرمانہ نہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک حج
یا ایک عمرہ کرنا لازم ہے۔

اگر ان میقاتوں سے گذرتے وقت مکۃ المکرمہ میں
داخل ہونے کا ارادہ ہے تو احرام کے بغیر گذرنا

---

[1] عمدة القاری ۹/۲۲۴ - ۱۰/۲۰۵ نخب الافکار قلمی ۵/۱۹۳ -

يُجَاوِزُهَا الآمُحْرِمًا سَوَاءٌ أَرَادَ بِدُخُولِ مَكَّةَ النُّسُكَ مِنَ الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ أَوِ التِّجَارَةِ أَوْ حَاجَةً أُخْرَى عِنْدَنَا[له]

جائز نہیں ہے، گذرتے وقت حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کا قصد ہو، ہر صورت میں ہمارے نزدیک احرام باندھنا لازم ہے۔

میقات سے بلا احرام بار بار گذرنے کی ضرورت

ما قبل کی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذرجانا ناجائز نہیں ہے، حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں، ہر صورت میں احرام لازم ہے۔ اور اسی طرح اگر مکی میقات سے آفاق میں جائیگا تو اس پر بھی واپسی میں احرام باندھنا لازم ہوتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آجکل کے زمانہ میں کاروباری لوگوں کو کثرت کے ساتھ بار بار آنے اور جانے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اہل مکہ کو بار بار مدینہ جانا پڑتا ہے، اور اہل مدینہ کو بار بار مکۃ المکرمہ اپنے کاروبار کے لئے جانا پڑتا ہے، تو اگر ان پر ہر ہر مرتبہ احرام باندھکر عمرہ کا حکم لگا یا جائیگا تو شدید مشقت اور حرج لازم آجاتا ہے، تو ان کے لئے شرعی طور پر کوئی رعایت اور گنجائش ہوسکتی ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ مہینے دو مہینے میں آتے جاتے ہیں ان کے حق میں تو کوئی گنجائش نہ ہوگی، البتہ جو لوگ ہر ہفتہ آتے جاتے ہیں، یا مہینے میں کم وبیش آنے جانے کا سلسلہ ہے تو ان لوگوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کے دو طریقے ہم کو نظر آتے ہیں

له بدائع کوئٹہ ۲/۱۶۴ - زکریا ۲/۳۷۱ -

طریقہ ۱ ضرورت اور حاجتِ شدیدہ کی وجہ سے ان لوگوں کے لئے حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علیؒ، عبداللہ بن وہبؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے مسلک پر اس مسئلہ میں عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ علماءِ کرام اس پر غور فرمائیں۔ اور ان کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں ہے تو بلا احرام آنے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

طریقہ ۲ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والے اور عمّال اور تجّار اور کمانے والے جو بار بار جاتے آتے ہیں ان کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی اجازت ہے۔

اسلئے کہ اگر ہر بار ان پر پابندی لگائی جائے گی تو سخت مشقت کا خطرہ ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ، منتخب الافکار وغیرہ میں ابن عباسؓ کی روایت اس طرح کے الفاظ سے مروی ہے۔

عن ابن عباسؓ قال لا يدخل احد مكة الا باحرام الا الحطابين والعمالين واصحاب منافعهما۔ الحديث [۱]	حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ کوئی شخص مکۃ المکرمہ میں بلا احرام داخل نہیں ہو سکتا، البتہ لکڑیاں لانے والے اور مزدور ملازمین اور کمائی کرنے والے بلا احرام گذر سکتے ہیں۔

اور حنفی مسلک کے فقہاء اور محدثین بھی ضرورت کی وجہ سے میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والوں اور ان کی طرح ضرورت سے بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کی گنجائش لکھتے ہیں، اور اس طرح کے الفاظ نقل فرماتے ہیں۔

---

[۱] منتخب الافکار قلمی ۲۱۸/۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۱/۴، طحاوی شریف من عطاء ۱/۴۳۸، تلخیص الحبیر (۲۱۱/۱)

كره الاكثر دخولها بلا احرام ورخصوا للحطابين ومن اشبههم [1]

اکثر علماء نے بلا احرام داخل ہونے کو مکروہ کہا ہے اور حطابین اور ان جیسوں کے لئے اجازت دی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ بار بار میقات سے باہر جانے والے مکی اور بار بار مکۃ المکرمہ میں اپنی ضرورت کے لئے داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ اور ان پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہے۔

صاحب "التسہیل الضروری" لکھتے ہیں کہ تجارتی ضرورت کیلئے بار بار آنے جانیوالے اور سوّاقین اور ڈرائیور اور ملازم کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی گنجائش ہے[2]

لو سومح فى ذلك لمن يحتاج الى الدخول متكررا لكسب ما يحتاج اليه من نفقة عياله كالسواقين قياسا على الحطابين لكان له وجه [3]

اگر اس سلسلہ میں ایسے شخص کو گنجائش دی جائے جو اپنے بال بچوں کی معاشی ضروریات حاصل کرنے کے لئے بار بار داخل ہوتا رہتا ہے جیسا کہ ڈرائیور وغیرہ تو حطابین پر قیاس کرکے اس کے لئے گنجائش ہو سکتی ہے۔

اس کو عمدۃ القاری شرح بخاری علامہ بدرالدین عینیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

لا يصلح لاحد كان منزله من وراء الميقات الى الامصار ان يدخل مكة الا بالاحرام

درست نہیں ہے ایسے آدمی کے لئے جو میقات کے باہر دنیا کے کسی بھی شہر یا آبادی میں رہتا ہو، مکہ مکرمہ میں بلا احرام داخل ہو جائے۔

---

[1] اوجز المسالک ۳/۲۳۲، عمدۃ القاری قدیم ۱۰/۲۰۵ مطبوعہ زکریا دیوبند نسخہ جدید ۷/۵۲۵
[2] تخریج ہدایہ ۱/۲۱۵۔ [3] التسہیل الضروری ۱/۸۲۔

فَاِنْ لَمْ يَفْعَلْ اَسَاءَ وَلَاشَيْئَ عليه عند الشافعي واَبي ثَوْر وعند ابي حنيفة عليه حَجَّة اَوْعُمْرَة وقال ابوعُمَرلَا اَعْلَم خلافًا بَيْنَ فقهاء الامصار فى الحَطَّابِيْنَ ومن يدمن الاختلاف الى مكة ويكثره فى اليَوْمِ وَاللَّيلة، اِنَّهُمْ لَا يَامرون بذٰلك لِمَا عَلَيْهِم فيه مِنَ المشقّة الخ[له]

اگر احرام نہیں باندھے گا تو گنہگار ہوگا۔ اور امام شافعی و ابو ثور کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ کرنا لازم ہے۔ اور ابو عمر نے کہا کہ مجھے فقہاء امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہو سکا کہ لکڑیاں لانے والوں کو اور ان لوگوں کو جنکو بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا ہوتا ہے۔ اور دن و رات انکی آمد و رفت بکثرت ہوتی ہو ان کو احرام کا حکم نہیں کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس میں ان پر بڑی مشقت ہے۔

اس کو حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اَوجز المسالک میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

واَمَّا المجاوزة للميقات مِمَّن لايُرِيْد النسك فعلى قسمين (الى قوله) القسمُ الثانى من يُرِيْد دخول الحَرَم اَمَّا الى مكة اوغيرها فهم على ثلثة اَضْرُب اَحَدُهَا من يُدْخلها لقتال مباح

بہر حال میقات سے تجاوز کرنا ان لوگوں کا جو حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں دو قسموں پر ہیں۔ (انکا قول) دوسری قسم وہ لوگ ہیں جو حدودِ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوں وہ یا تو مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتے ہوں یا کسی دوسری جگہ، تین قسموں پر ہیں۔
۱۔ مباح جنگ کی وجہ سے۔

[له] عمدۃ القاری زکریا دیوبند جدید ۲۵/۷، تحت حدیث ۱۸۴۵ مطبوعہ بیروت قدیم ۱۰/۲۰۵۔

او من خوف اولِحَاجَۃٍ متکرّرۃٍ کالحشاش والحطاب وناقل المیرۃ ومن کانت لہٗ ضیعۃ یتکرّر دخولہٗ وخروجہٗ الیھا فھٰؤلاء لا اِحْرَامَ علیھم [۵۶]

[۵۶] خوف وخطرے امن کے لئے [۵۶] بار بار پیش آنیوالی ضرورت کیلئے، جیسا کہ لکڑیاں لانے والے اور گھاس وغیرہ لاکر بیچنے والے، اور خوراک اور غلّہ وغیرہ لانیوالے، اور جن کی زمین وجائیداد ہوں اُنکا بار بار حُدودِ حرم میں داخل ہوتے رہنا اور باہر جاتے رہنا، تو شرعًا ان پر اِحرام لازم نہیں۔

ان تمام تفصیلات کا حاصل یہ نکلا کہ سوّاقین، ڈرائیور اور سرکاری ملازمین اور مکہ مکرمہ سے تجارتی سامان کے لانے لیجانے والے، شہری ضروریات کے سامان لانے لیجانے والے، کاروباری آمد ورفت کرنے والے کے لئے بلا اِحرام داخل ہونیکی گنجائش ہے۔ اسی طرح ایسے لوگ جن کا مدینۃ المنورّہ یا طائف وغیرہ میں گھر ہو اور ان کی دوکان یا کاروبار مکہ مکرمہ میں ہو، یا مکہ مکرمہ کے لوگوں کا کاروبار میقات سے باہر ہو، یا دونوں جگہ گھر ہو، بار بار آناجانا ضروری ہو ایسے تمام لوگوں کے لئے بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونا جائز ہوگا۔ ورنہ بھاری مشقت ان کو پیش آئے گی۔ اُوپر کی تمام تفصیلات اور دلائل سے ان کے لئے گنجائش ثابت ہوتی ہے۔

مکّی کا اشہرِ حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں عُمرہ کرنا

اگر مکّی اشہرِ حج میں میقات سے باہر کسی ضرورت کیلئے جاتا ہے تو واپسی میں اس کی تین شکلیں نظر آتی ہیں۔

شکل ۱ وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا اِحرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے

---

[۵۶] اَوجزُ المسالک نسخہ قدیم ۳/۳۱ ۔

اور ارکانِ عمرہ ادا کرکے حلال ہوجاتا ہے۔ اور وہ اسی سال حج نہیں کرتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ اور دم وغیرہ لازم نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس نے واپسی میں احرام کے ذریعہ میقات کا حق ادا کردیا۔

المکی اذا خرج منہا وجاوز المیقات لایحل لہ العود بلا احرام الخ[1]	مکی جب مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کرجائے تو واپسی میں بلا احرام تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

شکل ۱۲: وہ مکی واپسی میں بلا احرام میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہوجاتا ہے۔ تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ میں ایک دم واجب ہوجائیگا۔ ہاں البتہ اگر دوبارہ میقات یا محاذات میقات میں جاکر احرام باندھکر عمرہ ادا کرتا ہے تو واجب شدہ دم ساقط ہوسکتا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

من جاوز آخر المواقیت بغیر احرام ثم عاد الیہ وھو محرم ولبّٰی فیہ فقد سقط عنہ الدم الذی لزمہٗ بالمجاوزۃ بغیر احرامٍ لانہٗ قد تدارک مافاتہٗ[2]	جو شخص آخری میقات سے بلا احرام تجاوز کرجائے پھر میقات پر لوٹ کر احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو وہ دم اس سے ساقط ہوجاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے لازم ہوچکا تھا، اسلئے کہ اس نے مافات کو پالیا ہے۔

شکل ۱۳: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھکر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکانِ عمرہ ادا کرکے احرام کھول دیتا ہے، اور پھر اسی سال حج

---

[1] شامی کراچی ۲/۴۷۸، زکریا ۳/۴۸۳ [2] البحر الرائق کراچی ۳/۴۸ ـ

بھی کرلیتا ہے تو یہ اسکا حج، حج تمتع نہ ہوگا، اور نہ ہی اس کو تمتع کا ثواب ملیگا، اسلئے کہ حج تمتع کے لئے شرط یہ ہے کہ عمرہ اور حج ایسے ایک سفر میں کیا جائے کہ دونوں کے درمیان اپنے وطن نہ پہنچ جائے۔ اور اگر درمیان میں وطن پہنچ جاتا ہے تو اس کو فقہاء المام تام اور المام صحیح کہتے ہیں۔ پھر اس کے بعد حج کریگا تو پہلے عمرہ کی بناء پر متمتع نہیں کہا جائیگا۔

اور مکی جب میقات سے احرام باندھ کے مکہ پہنچ جاتا ہے تو لازمی طور پر اس کی طرف سے المام صحیح کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ اور حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح مفسد تمتع ہے۔ اسلئے مکی اگر تمتع کر بھی لیتا ہے تو اس کا تمتع صحیح نہ ہوگا۔ اور اس پر ایک دم جبر بھی لازم ہوجائیگا جس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور دم جبر اس لئے لازم ہے کہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کرلیا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لو اعتمر هذا المكى فى اشهر الحج وحج من عامه لا يكون متمتعا لانه ملم باهله بين النسكين حلالا ان لم يسق الهدى وكذا ان ساق الهدى لا يكون متمتعا بخلاف الأفاقى - ومقتضى هذا ان تمتع المكى باطل لوجود الإلمام الصحيح بين احراميه سواء ساق الهدى أو لا۔ [1]

اگر اس مکی نے اشہر حج میں عمرہ کرلیا ہے، اور اسی سال حج بھی کرلیا ہے تو وہ متمتع نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے حج و عمرہ دونوں نسک کے درمیان وطن پہنچ کر حلال ہوکر اپنے اہل سے ملاقات کرلی ہے۔ اگر ہدی ساتھ میں نہ لایا ہو۔ اور ایسا ہی اگر ہدی ساتھ میں لاتا تب بھی متمتع نہ ہوتا۔ بخلاف آفاقی کے۔ اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے دو احراموں کے درمیان المام صحیح پائے جانیکی وجہ سے، سوق ہدی کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

[1] شامی زکریا دیوبند ۳/ ۵۴۷، عنایہ ۳/ ۱۵۔

اس کو صاحب تاتارخانیہ ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

ومن کان داخل المواقیت فھو بمنزلۃ المکّی وَانما لھم اَن یُّوْدُّوا العُمْرَۃ اَو الحجّ فَاِنْ قَارَنُوْا وتمتّعوُا فقد اَسَاءُوْا ویجب علَیْھِمُ الدَّم لاسَأتہم وَلَایُبَاحُ لَھُمُ الاکلُ مِنْ ذٰلکَ الدَّم اھ[1]	اور جو میقاتوں کے اندر رہتا ہے وہ مکّی کے حکم میں ہے اور یقیناً اس کو صرف عمرہ یا صرف حج کرنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا جب قِران یا تمتع کریں گے تو گنہگار ہوں گے، اور اس گناہ کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا، اور ان کے لئے اس دم کے گوشت میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔

مکّی کا میقات سے باہر جاکر واپسی میں حج قِران کرنا

اگر مکّی اشہرِ حج آنے سے کافی پہلے میقات سے باہر ضرورت کے لئے چلا جائے اور اشہرِ حج آنے کے بعد واپسی میں میقات سے حج قِران کا اِحرام باندھکر مکّہ میں داخل ہوجائے، اور آفاقی کی طرح احرام کی پابندی کرکے حج قِران ادا کرتا ہے، تو اسکا حج قِران بلا کراہت صحیح ہوجائیگا۔ اسلئے کہ اشہرِ حج سے قبل میقات سے باہر جانے کی وجہ سے وہ مکّی آفاقی کی طرح ہوگیا ہے۔ اور اگر اشہرِ حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں میقات سے حج قِران کا اِحرام باندھ لیتا ہے تو ایسی صورت میں اسکا حج قِران جائز نہ ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں اس پر ایک دم واجب ہوجائیگا۔ اور یہ دَم، دمِ جبر ہوگا۔ اس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالمکّی ومَنْ فِی حکمہٖ یُفْرِدُ	اور مکّی اور جو شخص مکّی کے حکم میں ہے اس کیلئے صرف

---

[1] تاتارخانیہ ۲/۵۲۸۔

فقط ولو قرن او تمتع جاز و
أساءَ وعليه دم جبر [1]
وتحته في الشامية فاذا خرج إلى
الكوفة وقرن صح بلا كراهة
لان عمرته وحجته ميقاتيان
فصار بمنزلة الأفاقي قال
المحبوبي هذا اذا خرج إلى الكوفة
قبل اشهر الحج واما اذا خرج
بعدها فقد منع من القران
فلا يتغير بخروجه من
الميقات وقول المحبوبي هو الصحيح

حج افراد جائز ہے۔ اور اگر حج قران یا حج تمتع کرے گا تو جائز ہوگا اور گنہگار بھی ہوگا۔ اور ایک دم کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اسکے تحت شامی لکھتے ہیں کہ جب وہ کوفہ کو جاکر واپسی میں حج قران کرلیتا ہے تو بلا کراہت صحیح ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اسکا عمرہ اور حج دونوں میقاتی ہوگئے۔ اور وہ آفاقی کے حکم میں ہوگیا ہے۔ محبوبی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ اشہر حج سے قبل کوفہ میں گیا ہو، اور اگر اشہر حج میں گیا ہے تو قران جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اسکا اشہر حج میں آفاق میں جانے کی وجہ سے مکی ہونے کا حکم ختم نہ ہوگا۔
اور محبوبی کا قول صحیح اور مفتیٰ بہ ہے۔

مکی نے اشہر حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں حج کا احرام باندھ لیا

مکی اشہر حج میں میقات سے باہر جاکر واپسی میں حج کا احرام باندھکر آئے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱۔ یہ کہ مکی مکہ سے باہر جاتے وقت واپسی میں حج کا احرام میقات یا حل میں باندھکر آنے کا ارادہ رکھتا ہے، تو ایسی صورت میں اس پر کفارہ میں ایک دم دینا لازم ہوجائے گا۔ اسلئے کہ اسکے حج کا میقات حدود حرم ہے، اس نے گویا اپنے میقات سے بلا احرام

[1] درمختار زکریا دیوبند ۳/۵٦٧، شامی زکریا دیوبند ۳/۵٦٧، عنایہ ۳/۱۵ —

تجاوز کرلیا ہے جو موجب دم ہے۔

۲: یہ مکی مکہ سے نکلتے وقت یہ ارادہ نہیں کیا کہ حدودِ حرم سے باہر حِل یا آفاق میں جاکر حج کا احرام باندھنا ہے، بلکہ اپنی مخصوص ضرورت کے لئے نکلا ہے، اور چونکہ حج کا موسم ہے تو وہ اپنی میں حِل یا میقات سے بجائے عمرہ کے حج کا ارادہ کرلیا تو ایسی صورت میں اس کا حج اسی احرام کے ساتھ بلا کراہت جائز ہوجائیگا۔ اور کوئی دم بھی لازم نہ ہوگا۔ اس کو حضراتِ فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

ولو خرجَ المکی من الحرم فاحرمَ بحجۃٍ یلزم دم لانّ وقتہٗ فی الحج الحرم علی مابیّنّا الخ لہ

اور اگر مکی حدودِ حرم سے باہر نکلا پھر حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم لازم ہوجائیگا۔ اسلئے کہ اسکے حج کا میقات حدودِ حرم ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

و فی الھدایۃ واذا خرجَ المکیّ (من الحرم) یُریدُ الحج فاحْرمَ ولم یعد الی الحرم و وقف بعرفۃ فعلیہ شاۃ لان وقتہٗ الحرمُ وقد جاوزہٗ بغیر احرامٍ وَ تحتہٗ فی البنایۃ قولہٗ یُرید الحجَّ لانہٗ لو خرجَ من الحرم لاجلِ حَاجۃٍ ثم احرمَ بحجّ لاشیٔ علیہ عادَ اوْ لَم یعد لانہٗ لما خرجَ الیٰ ذٰلك الموضع لحاجۃٍ صَارمن اھلہٖ ۲ہ

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب مکی حرم سے حج کے ارادہ سے باہر نکلے پھر حدودِ حرم سے باہر حج کا احرام باندھے اور احرام کے لئے حدودِ حرم لوٹ کر نہ آئے اور جاکر عرفات میں وقوف کرلے تو اس پر ایک دم ہے اسلئے کہ اس کا میقات حدودِ حرم ہے۔ اور اس نے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کرلیا ہے۔ اور اسکے تحت بنایہ میں ہے کہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو، اسلئے کہ اگر حدودِ حرم سے کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا ہے پھر حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے، لوٹ کر آنا ہو یا نہ آنا ہو۔ اسلئے کہ جب وہ اس مقام میں کسی حاجت کیلئے نکلا تو وہ اس مقام والوں میں سے ہوگیا ہے۔

لہ تبیین الحقائق ۲/۷۴ ۲ہ بنایہ شرح ہدایہ قدیم ۱/۱۵۸۴ ۔

بے موقع اِحرام سے مکّی پر تعدُّدِ دَم

مکّی کے لئے قِران یا تمتع کرنا جائز نہیں، اور حج کا احرام حُدودِ حرم سے باہر جاکر باندھنا اور عمرہ کا احرام حُدودِ حرم میں باندھنا جائز نہیں۔ لہٰذا اگر مکّی حج قِران یا تمتع کرتا ہے، اور حج کا احرام حِل میں جاکر اور عمرہ کا احرام حُدودِ حرم میں باندھتا ہے تو ایسی صورت میں اس پر تین دم واجب ہوجائیں گے۔ ۱؎ قِران یا تمتع کی وجہ سے۔ ۲؎ حج کا اِحرام حِل میں جاکر باندھنے کی وجہ سے ۳؎ عمرہ کا احرام حُدودِ حرم میں جاکر باندھنے کی وجہ سے۔ یہ کل تین دم واجب ہوجائیں گے۔ ان میں سے ایک کا بھی گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَلوقَرَنَ المکّی اوتمتع فَاَحْرَمَ للحَجّ من الحِلِّ وَللعُمْرَة من الحَرَمِ فعليه ثلٰثة دِمَاءٍ دَمَانِ لترك الوقتين وَدَمٌ للقِران اَوْلِلتَّمتّعُ وهُوَدَمُ جَبْرٍ ۔ ؎

اور اگر مکّی نے قِران یا تمتع کرلیا ہے، اور حج کا احرام حِل میں جاکر اور عمرہ کا احرام حُدودِ حَرَم میں باندھا ہے تو اس پر تین دم لازم ہوجائیں گے۔ دُو دَم بے موقع احرام باندھنے کی وجہ سے اور ایک دم قِران یا تمتع کی وجہ سے۔ اور یہ دم، دمِ جبر ہے اسلئے اس میں سے کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

مکّی کا میقات سے بَاہر جاکر وَاپسی میں احرام

جب اہلِ مکہ میں سے کوئی میقات سے بَاہر جائیگا تو پھر واپسی میں اگر حج یا عمرہ

۱؎ غنیۃ الناسک قدیم /۳۲ وجدید ص۶۳

کا اِرادہ کرتا ہے تو سب کے نزدیک میقات سے اِحرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، اگر بلا احرام داخل ہوگا تو جُرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کا اِرادہ نہیں رکھتا ہے تو حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہری، داؤد بن علیؒ، ابن وہبؒ اور ظاہریہ کے نزدیک احرام لازم نہیں ہے، اور حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے۔ بلا احرام داخل ہوگا تو ایک دم لازم ہو جائیگا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام لکن إحرامه من المیقات۔ ؎	مکّی نے مکّہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کر لیا ہے تو اس کیلئے واپسی میں بلا اِحرام لوٹنا جائز نہیں ہے، مگر اُس کا احرام میقات سے ہوگا۔
عند الشافعی إنما یلزمه الإحرام إذا أراد دخول مکة للحج أو للعمرة أما إذا کان لأمر آخر فلا یلزمه الخ ؎	اور امام شافعیؒ کے نزدیک اِحرام اس وقت لازم ہوتا ہے کہ جب حج یا عمرہ کا اِرادہ کرتا ہو۔ لہٰذا جب اسکے علاوہ کسی اور کام کے لئے ہو تو احرام لازم نہیں ہے۔

دم سَاقط ہونے کی شکل

اگر آفاقی بلا اِحرام میقات سے تجاوز کر کے حدودِ حَرم اور مکۃ المکرمہ میں داخل ہوگیا ہے، یا جو کلی میقات سے باہر جانے کے بعد بلا اِحرام میقات سے گذر کر مکۃ المکرمہ میں داخل ہوگیا ہے تو اس کے اُوپر جُرمانہ کا دَم واجب ہوچکا ہے، اب اگر وہ دوبارہ

؎ شامی کراچی ۲/۴۷۸، زکریا ۳/۴۸۴، ؎ تاتارخانیہ ۲/۴۷۵، بدائع کوئٹہ ۲/۱۶۴، زکریا ۲/۳۷۱۔

کسی بھی میقات میں جاکر حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر آئیگا تو واجب شدہ دم اسکے اُوپر سے ساقط ہوجائیگا۔ اور بلا احرام میقات سے گذرنے کا جو گناہ ہوا تھا وہ بھی ختم ہوجائیگا۔ اسی طرح گذرے ہوئے میقات کے محاذات یا اس سے دُور جاکر بھی احرام باندھنا جائز ہے۔ [1]

لو احرمَ بعد مَاجاوزَ المیقات قبل ان یعمل شیئًا من افعالِ الحج ثم عاد الی المیقاتِ ولبّیٰ سقط عنه الدّم الخ [2]

اگر میقات سے بلا احرام گذر جانے کے بعد حج یا عمرہ کے کسی رکن کے ادا کرنے سے قبل حل یا حرم میں احرام باندھ لیا ہے پھر واپس میقات میں آکر احرام کا تلبیہ پڑھ لیا ہے تو لازم شدہ دم اس سے ساقط ہوجائیگا۔

من جاوز وقته غیر محرمٍ ثم اتیٰ وقتًا اٰخر وَاَحْرَمَ منه اَجْزأهُ ولو کان اَحرم من وقته کان احبَّ الیّ [3]

جو اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کرچکا ہے، پھر کسی دوسری میقات میں آکر احرام باندھ لیا ہے تو جائز ہوجائیگا۔ مگر اپنے میقات پر جاکر باندھنا زیادہ بہتر ہے۔

(س) وهل لِسقوطِ الاِثمِ وَالدّم سَبِیلٌ؟

اور کیا گناہ اور دَم کے ساقط ہونے کے لئے کوئی سبیل ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ:

(ج) اِذا جاوزَ المیقات مِنْ غیر اِحرامٍ یلزمه العَودُ اِلی المیقاتِ الذی جاوزهُ اَوْ اِلی ایّ میقات اَقْرب اَوْ اَبْعَد ۔ وَالافضلُ

جب بلا احرام میقات سے تجاوز کریگا تو اس میقات پر لوٹ آئے جس سے گذرا تھا۔ یا کسی بھی میقات پر جو قریب ہو یا بعید پہنچ جائے۔ اور افضل وبہتر یہی ہے کہ

---

[1] غنیۃ الناسک قدیم ص۳۰ وجدید ص۶۰ [2] بدائع زکریا ۲/۲۲۳، بدائع کوئٹہ ۲/۱۶۵
[3] فتح القدیر بیروت ۲/۴۲۶۔

ان یعودَ اِلی المیقاتِ الّذی جاوزہٗ فاِذا عادَ اِلی المیقاتِ وَاحرمَ علیہِ بالحج اَوالعُمرۃِ سَقَطَ عنہ الاِثمُ والدّمُ [1]

ای من جاوزَ آخرالمواقیت بغیرِ احرامٍ ثم عادَ الیہ وھو محرمٌ ولبّٰی فیہ فقد سَقطَ عنہ الدّمُ الّذی لزمہٗ بالمجاوزۃِ بغیرِ احرامٍ لانّہٗ قد تدارکَ مَافَاتہٗ [2]

اسی میقات پر پہنچ جائے جہاں سے گذر کر آیا تھا۔ تو جب میقات پر جاکر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیگا تو واجب شدہ دم اور گناہ دونوں اسکے اُوپر سے ساقط ہوجائیں گے۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام گذر جاتا ہے پھر احرام باندھ کر اس میقات پر لوٹ کر آتا ہے اور میقات میں احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو اس سے وہ دم ساقط ہوجاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے واجب ہوچکا تھا اسلئے کہ اس نے اپنے فوت شدہ امر کو پالیا ہے۔

متمتع کا حج سے پہلے بار بار عمرہ کرنا

جو شخص حج تمتع کرتا ہے اس کا حج سے پہلے اشہرِ حج یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے عشرۂ اوّل میں بار بار عمرہ کرنا کیسا ہے؟ تو راجح اور صحیح قول کے مطابق حج سے قبل مذکورہ ایام میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں [3]

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[1] التسہیل الضروری ۱/۱۸۴، غنیۃ الناسک قدیم /۳۰ وجدید ص۶۰) [2] البحرالرائق کراچی ۳/۴۹

[3] مستفاد اوجز المسالک ۳/۲۷۴، غنیۃ الناسک قدیم ص۱۱۵ وجدید ص۲۱۵، معلم الحجاج ص۲۲۱

ويعتمر قبل الحج ماشاء وما في اللباب لا يعتمر قبل الحج فغير صحيح الخ ؎۱

اور حاجی کے لئے جائز ہے کہ حج سے قبل جتنے چاہے عمرے کرے۔ اور لباب میں جو حج سے قبل ممانعت لکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

اور جن علماء نے یہ کہا ہے کہ متمتع ارکانِ عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوسرا عمرہ کریگا تو تمتع باطل ہو جائیگا، انکا یہ قول صحیح نہیں ہے، بلکہ جب دوسرا عمرہ کریگا تو اس کے ذریعہ تمتع ہو جائیگا۔ اور جب تیسرا عمرہ کریگا تو اس کے ذریعہ علیٰ ہٰذا القیاس جتنے عمرے کریگا ان میں سے آخر والے کے ذریعہ سے تمتع صحیح ہو جائے گا۔ ؎۱

رمیٔ جمرات میں نیابت

صحیح تندرست مرد یا عورت کی طرف سے رمیٔ جمرات میں محض بھیڑ کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ عورتیں دن میں بھیڑ ہونے کی وجہ سے رات میں رمی کر سکتی ہیں، اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے، مگر نیابت جائز نہیں ہے۔ لیکن ایسے مریض اور کمزور اور بوڑھے اور اپاہج وغیرہ جو از خود جمرات تک پہنچکر رمی کرنے پر قدرت نہیں رکھتے ہیں، چاہے مرد ہو یا عورت، ان کی طرف سے رمیٔ جمرات میں نیابت جائز ہے۔ اور رمی کرنے والا نائب جب ان کی طرف سے رمی کریگا تو بوقتِ رمی انہیں کی طرف سے نیت بھی کر لیا کرے۔ البتہ بہتر یہی ہے کہ نائب پہلے اپنی رمی کرے، اسکے بعد دوسرے کی طرف سے رمی کرے۔ نیز نیابت کے ذریعہ سے رمی ہوجانے کے بعد اگر معذور کا عذر زائل ہو جائے تو دوبارہ وقت کے اندر اندر از خود رمی کرنا لازم نہیں۔

؎۱ غنیہ قدیم ص۱۱۵ جدید ص۲۱۵ ؎۲ فتاویٰ محمودیہ ۱۳/۱۸۳)

اور نہ ہی اس کے اُوپر کوئی فدیہ ہے۔ مگر صحیح تندرست کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت کے ذریعہ سے کرلیا تو دوبارہ کرنا لازم ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

السادس أن يرمي بنفسه فلا تجوز فيه النيابة عند القدرة وتجوز عند العذر فلو رمى عن مريض بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي أو معتوه أو مجنون جاز الخ [1]

چھٹا یہ کہ از خود رمی کیا کرے۔ لہٰذا رمی پر قادر ہوتے ہوئے اس میں نیابت جائز نہیں۔ اور عذر کے وقت نیابت جائز ہے۔ لہٰذا اگر مریض کی طرف سے اسکے حکم سے یا بیہوش آدمی کی طرف سے گرچہ اسکے حکم کے بغیر ہو، یا بچہ یا نیم پاگل یا مجنون کی طرف سے بغیر اجازت رمی کرلی جائے تو جائز ہے۔

وفي البدائع سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض [2]

اور بدائع میں ہے کہ چاہے از خود رمی کرے یا بوقتِ عجز اسکی طرف سے دوسرا کردے یکساں حکم ہے۔ اور اگر ان کی طرف سے رمی کردی تو یہ جائز ہے۔

ولو رمى عنهم يجزيهم ذلك ولا يعاد إن زال العذر ولا فدية عليهم [3]

اور عذر زائل ہونے کے بعد اعادہ یا فدیہ لازم نہیں ہے۔

الرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر الخ [4]

مرد وعورت رمی میں برابر ہیں۔ مگر عورت کا رات میں کرنا افضل ہے۔ لہٰذا بغیر عذر کے عورت کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے۔

---

[1] غنیۃ الناسک قدیم ص۱۰۱ وجدید ص۱۸۶ [2] بدائع الصنائع کوئٹہ ۲/۱۳۶ بدائع زکریا ۲/۳۲۳۔

[3] غنیۃ الناسک قدیم ص۱۰۱ وجدید ص۱۸۶ [4] غنیۃ الناسک قدیم ص۱۰۱ وجدید ص۱۸۹۔

سعودیہ میں مقیم شخص کی حالتِ احرام میں گرفتاری

اگر سعودیہ میں مقیم شخص چاہے وہ اقامت پر رہتا ہو یا یوں ہی حکومت کا قانون ہے کہ ہر شخص قانون کے تحت میں رہ کر حج یا عمرہ کریگا، لہٰذا خلافِ قانون کسی کے لئے بھی اجازت نہیں ہے، لہٰذا اقامہ والے کفیل کے ورقہ کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے، یا غیر قانونی طور پر وہاں مقیم ہے، وہ حالتِ احرام میں پکڑا جائے تو حکومت اس کو اسی حالت میں اس کے ملک روانہ کر دیتی ہے، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

مَنْ أُحْصِرَ بمكة وهو مَمْنُوع عن الطوافِ والوقوف فَهُوَ مُحصَرٌ لانهُ تعذَّر عليهِ الإتمام وصار كما إذا أُحْصِرَ في الحِلِّ.[1]	جس شخص کو مکۃ المکرمہ میں حج یا عمرہ سے روک دیا جائے اور طواف اور وقوفِ عرفہ سے اسکو روک دیا جائے تو وہ شخص محصر ہے، اسلئے کہ ارکان کی تکمیل اس پر دشوار ہے۔ اور وہ شخص اسکے حکم میں ہوگا جسکو حل میں روک دیا گیا ہو۔

اگر اس شخص نے حج کا احرام باندھ رکھا تھا اور اس نے ہدی بھیجنے سے قبل احرام کھول دیا ہے تو اس پر آئندہ ایک حج، ایک عمرہ اور ایک قربانی واجب ہوجائے گی۔ اور اگر ہدی بھیجنے کے بعد احرام کھولا ہے تو دَم واجب نہ ہوگا۔ بلکہ ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہوں گے۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فمن اهلّ بحجّ فأُحْصِرَ فبعثَ	لہٰذا جس نے حج کا احرام باندھ رکھا تھا پھر رکاوٹ

[1] ہدایہ ۱/۲۹۵، فتح القدیر بیروت ۳/۱۲۵، ہندیہ ۱/۲۵۶ ۔

بِالْهَدْیِ وحلّ کانَتْ علیہ حَجّۃ وعُمْرَۃ الخ[1]

بھیج نہ پائے تو وہ ہدی بھیجکر احرام کھول دیتا ہے تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ لازم ہوجائیں گے۔

اور اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا اور اسی حالت میں پکڑا گیا ہے، تو اگر اس نے ہدی بھیجکر احرام کھول دیا ہے تو ایک عمرہ قضا کرنا کافی ہوگا۔ اور اگر ہدی بھیجے بغیر احرام کھولا ہے تو ایک عمرہ اور دَم لازم ہوجائیں گے، عمرہ قضاء کے طور پر اور دَم بے وقت احرام کھولنے کی وجہ سے۔ اس کو حضرات فقہاءِ کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وعلی المحصَر بالعُمرۃ قضاءُ عمرۃٍ لاغَیْر۔[2]

محصر بالعمرہ پر صرف ایک عمــرہ کی قضــاء لازم ہے۔

افعالِ حج میں ترتیب

افعالِ حج میں سے یوم النحر میں (۱) جمرۂ عقبیٰ کی رمی (۲) قارن یا متمتع کی قربانی (۳) حلق (۴) طوافِ زیارت۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کو علیٰ الترتیب ادا کرنا صحیح روایات سے ثابت ہے۔ لہٰذا تمام امّت کے نزدیک ان افعال کو اسی ترتیب سے ادا کرنا درجۂ سُنّت سے نیچے نہیں ہے۔ نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ طوافِ زیارت کو ترتیب میں باقی رکھنا مسنون ہے۔ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ طوافِ زیارت کے علاوہ باقی اُمورِ ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے یا نہیں ؟ اور ترتیب پلٹ جانے کی وجہ سے دَم واجب ہوگا یا نہیں ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب پلٹنے کی دو صورتیں ہیں (۱) عمداً ترتیب بدل دی جائے ـــ

---

[1] غنیۃ الناسک قدیم ۱۶۸ وجدید ۳۱۲ [2] غنیۃ الناسک قدیم ۱۶۸، جدید ص ۳۱۴ ـ

(۲) جاہلاً یا نسیاناً بدل جائے۔ دونوں کی الگ الگ تفصیل یہ ہے۔

عمداً ترتیب بدل دینا

اگر بالقصد جان بوجھ کر اُمورِ ثلاثہ کی ترتیب بدل دی ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق اس پر ایک دم واجب ہوجائیگا۔ مگر حضرت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مشہور قول کے مطابق، نیز حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک اس پر دم واجب نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ترتیب ان سب کے نزدیک سُنت ہے۔ اور ترکِ سنت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی جس روایت سے امام ابوحنیفہؒ نے استدلال فرمایا ہے وہ روایت ضعیف ہے۔ علامہ بدرُ الدین عینی طحاوی کی شرح نخبُ الافکار قلمی ۸۱/۵ میں ولایصح ذلك عنه فرماکر ابن عباسؓ کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے جس سے وجوبِ دم کا ثبوت ہوتا ہے۔[۳]

ناواقفیت سے ترتیب بدل دینا

اگر مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا بھول اور نسیان کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تب بھی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قولِ مشہور کے مطابق دم واجب ہوجاتا ہے، جیساکہ عام کتبِ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ملتا ہے۔ مگر امام محمد بن حسن الشیبانیؒ نے کتاب الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول صراحت کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ اگر بھول یا نسیان یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے، تو اس پر دم واجب نہیں ہوتا۔ نیز اسکے نیچے تعلیق میں حضرت العلامہ مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ نے یہ نقل فرمایا ہے کہ ان تمام احادیث شریفہ کا مدار جن سے وجوبِ دم کا ثبوت ہوتا ہے اس بات پر ہے کہ جب جان بوجھ کر ترتیب

---

[۱] نووی ۱/۴۲۱ [۲] البحر الرائق کراچی ۳/۲۴ [۳] نخب الافکار قلمی ۵/۸۱ –

بدل دی گئی ہو، اور اگر ناواقفیت اور لاشعوری کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے، تو وجوب دم کی روایات کے دائرہ میں نہیں آتا، ملاحظہ ہو کتاب الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ کی عبارت:

اخبرنا محمدؒ عن ابی حنیفۃ فی الرجل یجھد وھو حاج فیحلق رأسہٗ قبل ان یرمی الجمرۃ انہٗ لاشیٔ علیہ[1]

حضرت امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں نقل فرمایا ہے کہ جو حاجی ناواقفیت کی بنا پر ترتیب بدل دے، مثلاً جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل حلق کر لیتا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔

اس کے نیچے مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

فان الاحادیث الواردۃ فی الباب انما تدل علی من جھل عن شیٔ ولم یشعر بہ ثم فعل خلافہٗ فلا شیٔ علیہ ولا دم و من علم الترتیب بین الواجبات ثم خالفہٗ عمداً او قدم الشیٔ او اخرہٗ من موضعہ فھو غیر داخل فی الاحادیث المذکورۃ[2]

اس باب میں وارد ہونے والی روایات سے اس شخص کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کہ جس نے ناواقفیت سے ترتیب بدل دی ہو، یا بے خبری سے ترتیب بدل گئی ہو، پھر اس نے خلافِ ترتیب عمل کیا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اور نہ دم ہے۔ اور وہ شخص جو واجبات کے درمیان ترتیب کے مسائل جانتا ہے، پھر جان بوجھ کر اس کے خلاف تقدیم و تاخیر کرتا ہے وہ شخص مذکورہ روایات میں داخل نہیں ہے، اس پر دم لازم ہوتا ہے۔

نیز حضرات صحابہؓ، حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، حسن بصریؒ، طاؤس بن کیسانؒ، مجاہد بن جبرؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابو ثورؒ، داؤد بن علیؒ، ابن جریر طبریؒ، قتادہ بن دعامہؒ، عبدالملک بن ماجشونؒ اور جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ بھول و نسیان اور جہالت سے ترتیب کے

---

[1] کتاب الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ ۲/۳۷۱ [2] تعلیق کتاب الحجۃ علی المدینۃ ۲/۳۷۱ ـ

بدل جانے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس کو حضرات علماء امت نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فان اخلّ بترتیبہا ناسیًا اَوْجاھلًا بالسنۃ فلاشیٔ عَلَیْہِ فی قول کثیر من اَھْلِ العلم منہم الحسن وطاؤس ومُجاھد وسعید بن جُبَیْر وعطاء والیہ ذھبَ الشافعی واَحْمَد واسحاق وابوثور وَدَاؤد ومحمد بن جریر الطبری وقال ابن عبّاس علیہ دَمٌ وھو قولُ النخعی والحسَن فی روایۃ وقتادۃ والیہ ذھبَ ابوحنیفۃ وَالنخعی و ابن الماجشون [1]

لہٰذا اگر بھول کر یا سنت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تو بہت سارے علماء کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہے۔ ان میں حسن بصری، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر، عطاء ہیں۔ یہی حضرت امام شافعی، احمد، اسحٰق، ابوثور، داؤد، محمد بن جریر طبری کا قول ہے۔

اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اس پر دم لازم ہے۔

یہی ابراہیم نخعی، حسن بصری اور قتادہ کا ایک قول بھی ہے۔

یہی امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ابن ماجشون کا مسلک ہے۔

امام صاحب کے قولِ مشہور کی دلیل

حضرت امام ابوحنیفہ، ابن مسعود اور ابن عباس کے اثر سے استدلال فرماتے ہیں۔

عن ابن مَسْعُودٌ قال من قدم نسکًا — حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

---

[1] معارف السنن ۶/۲۱۰، اوجز المسالک ۳/۱۵/۷، نخب الافکار قلمی ۵/۸۱، نووی ۱/۴۲۱۔

علىٰ نسكٍ فعليه دمٌ قلت هٰكذا هو في غالب النسخ ويوجد في بعضها ابن عباس وهو اصح، وقال ابراهيم بن مهاجر ضعيف [1]

جو شخص افعالِ حج میں سے کسی کو دوسرے پر مقدم و مؤخر کرتا ہے اس پر دم واجب ہے۔ ایسا ہی اکثر نسخوں میں ابن مسعودؓ کا ذکر ہے۔ اور بعض نسخوں میں ابن عباسؓ کا ذکر ہے۔ اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اور فرمایا کہ اسکا راوی ابراہیم بن مہاجر ضعیف ہے۔

اس کو صاحب بحر ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

وهو الترتيب واجب عند ابي حنيفة ومالك واحمد لاثر ابن مسعود او ابن عباس مَنْ قدم نسكًا علىٰ نسكٍ لزمهٗ دمٌ الخ [2]

اور یہ ترتیب امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے ابن مسعودؓ یا ابن عباسؓ کے اثر کی وجہ سے۔ جو شخص ایک عمل پر دوسرے عمل کو مقدم کرتا ہے اس پر دم لازم ہوتا ہے۔

صاحب بحر نے جو حضرت امام مالکؒ و امام احمدؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ شمار فرمایا ہے یہ اس صورت میں ہے جب یہاں عمدًا ترتیب بدل دینا مراد ہو۔ ورنہ انکی طرف نسبت درست نہ ہوگی۔

جمہور کی دلیل

حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک کسی بھی صورت میں ترتیب بدلنے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے۔ ان کی دلیل صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بھول و نسیان کی قید بھی نہیں ہے۔ البتہ حضرت ابن عمروؓ کی روایت میں بھول و ناواقفیت کی قید بھی موجود ہے۔ دونوں روایتیں

---

[1] نصب الرایہ ۳/۱۲۹ [2] البحر الرائق کراچی ۳/۲۴، فیض الباری ۳/۱۱۹ -

حسب ذیل ہیں۔

عن ابن عباسٍ انَّ النّبیَّ صلَّی اللہُ علیہِ وسلَّم سُئل فی حجّتہٖ فقال ذبحتُ قبلَ ان اَرمی قال فَاَومَأ بیدہٖ قال ولا حرج قال حلقتُ قبل ان اَذبح فَاَومَأ بیدہٖ ولا حرج الحدیث [1]

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ سے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال کیا گیا کہ میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے تو حضورؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔ سائل نے کہا کہ ذبح سے قبل میں نے حلق کرلیا ہے تو حضورؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ انَّ رسولَ اللہِ صلَّی اللہُ علیہِ وسلَّم وقفَ فی حجّۃِ الوداع بمنی للناسِ یسئلونہٗ فجاءہٗ رجلٌ فقال لم اشعر فحلقتُ قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم اشعر فنحرتُ قبل ان اَرمی قال ارم ولا حرج فما سُئل النبیؐ عن شیءٍ قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج۔ الحدیث [2]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع میں منیٰ میں لوگوں کے لئے تشریف فرما ہوئے تاکہ لوگ سوال کریں۔ ایک شخص نے کہا کہ میں نے لاعلمی میں ذبح سے پہلے حلق کیا ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ ذبح کرلو کوئی حرج نہیں۔ دوسرے نے آکر کہا: میں نے رمی سے قبل قربانی کرلی ہے، حضورؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔

اس تقدیم وتاخیر سے متعلق جو بھی سوال کیا گیا تو فرمایا کہ کرتے رہو کوئی حرج نہیں۔

اور حضرت امام محمدؒ نے موطا محمد میں صحیح روایات کی بنا پر اس پر زور دیا ہے کہ تقدیم

---

[1] بخاری شریف ۱/۱۹، ۲۳۲/۱ [2] بخاری شریف ۱/۱۸، ۱/۲۳۲ —

وتاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

و امّا نحن فلا نری علیہ شیئاً لہ	بہرحال ہم اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں سمجھتے ہیں۔

اور صاحب بحر اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

و عندھما لا یلزمہ شیء بتقدیم نسك علی نسك للحدیث السّابق. ؎	اور صاحبین کے نزدیک افعال حج میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں ہے ماقبل کی حدیث کی وجہ سے۔

حاصلِ بحث

اب پوری بحث پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جمہور کے دلائل زیادہ مضبوط اور زیادہ صحیح ہیں۔ اور حضرت امام اعظمؒ کے قولِ مشہور کی دلیل میں صرف حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے۔ اور وہ بھی متکلم فیہ ہے۔ اور قولِ غیر مشہور کی تائید میں کتاب الحجۃ علی اھل المدینۃ کی عبارت ہے۔ اور تطبیق کی بہترین شکل یہ ہو سکتی ہے کہ صحیحین کی مرفوع روایات میں کفارہ لازم نہ ہونے کی بات اس صورت میں ہے کہ جب لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دی ہو۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر میں کفارہ اس وقت لازم سمجھا جائے جب کہ جان بوجھکر ترتیب بدل دی ہو۔ لہٰذا ایسی صورت میں تمام روایات پر عمل کرنا سب کے نزدیک ممکن ہو سکتا ہے۔ اسلئے اگر کوئی شخص لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔ اور جو شخص جان بوجھ کر ترتیب بدل دیگا اس پر کفارہ لازم ہو جائے۔ ایسی صورت میں بہت سی دشواریاں ختم ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا متمتع اور قارن اگر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان عمداً یا بلاعذر ترتیب بدل دیگا تو دم واجب ہوگا۔ اور اگر پریشان کن اعذار یا جہالت کی وجہ سے ترتیب قائم

لہ موطا محمد ص۲۳۵ ؎ البحر الرائق کراچی ۳/۲۴ ومعناہ فی الزیلعی ۲ / ۶۲ ۔

دہ رکھ سکیں تو مانعین کے قول اور امام صاحب کے قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہوگی۔ اور ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے وجوبِ دم کا حکم نہ لگایا جائے۔
واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

حجِ بدل میں تمتع

حجِ بدل میں مامور کو حجِ اِفراد ہی کرنا چاہئے تاکہ حجِ بدل حجِ آفاقی اور حجِ میقاتی ہوجائے۔ کیونکہ تمتع کرنے میں عمرہ تو عمرہ آفاقی ہوجاتا ہے، مگر حج، حجِ آفاقی نہیں ہوتا۔ بلکہ حجِ مکی ہوجاتا ہے۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حجِ بدل میں مامور کلی طور پر آمر کی نیابت کرتا ہے، اور آمر کو حج کی تینوں قسموں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل تھا، تو آمر جو فاعلِ مختار ہے وہ اگر اپنے مامور کو تینوں قسموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیدے تو کیا اشکال ہے۔؟
اسلئے آمر کی اجازت سے حجِ بدل میں تمتع بھی بلا تردد جائز ہونا چاہیئے۔ البتہ دمِ تمتع آمر کے مال میں سے لازم نہ ہوگا بلکہ مامور پر لازم ہوگا۔ لیکن اگر آمر بخوشی ادا کرتا ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ ہاں البتہ حجِ بدل میں حجِ افراد کرنا زیادہ افضل ہوگا۔[1] اور اس زمانہ میں آفاقی کا حج تمتع ہی کرنا زیادہ معروف ہے، اسلئے عرفاً آمر کی طرف سے حجِ تمتع کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا صراحت کیساتھ اجازت کی ضرورت بھی نہیں۔[2]

---

[1] مستفاد جواہر الفقہ ۱/ ۵۱۳ - ۱/ ۵۱۴ ایضاح المناسک ۱/ ۱۶۲، احسن الفتاوی ۴/ ۵۲۲۔
[2] مستفاد احسن الفتاوی ۴/ ۵۲۳ -

یزمیت کی طرف سے حج بدل ہو تب بھی یہی حکم ہے جب کہ ورثاء سب مل کر بخوشی اس کی اجازت دیتے ہوں۔

امام فخرالدین قاضی خاں نے امام ابو بکر محمد بن فضل کا قول ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

قال الشیخ ابو بکر محمد بن الفضل رحمۃ اللہ تعالیٰ اذا امر غیرہٗ بان یحج عنہ ینبغی ان یفوض الامر الی المامور فیقول حج عنی بھٰذا المال کیف شئت ان شئت حجۃ وان شئت حجۃ وعمرۃ وان شئت قرانًا والباقی من المال منی لک وصیۃ کیلا یضیق الامر علی الحاج ولا یجب علیہ رد ما فضل الی الورثۃ [1]

شیخ ابو بکر محمد بن فضلؒ نے فرمایا کہ جب آمر اپنے غیر کو اس کی طرف سے حج کا حکم کرے تو مناسب یہی ہے کہ آمر مامور کو پوری طرح اختیار دے کر یہ کہے کہ میری طرف سے اس مال سے جس طرح چاہے جو نسا چاہے حج کرے۔ اگر چاہے حج وعمرہ دونوں کرے، چاہے تو قران کرے۔ جو کچھ بھی مال بچ جائیگا وہ میری طرف سے تم کو ہدیہ ہے۔ تاکہ آمر کی طرف سے مامور پر کوئی تنگی نہ ہو۔ اور مامور کے اوپر بچا ہوا مال واپس کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔

امام علاء الدین حصکفیؒ نے آمر پر دمِ شکر لازم نہ ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ودمُ القِران والتمتعِ والجنایۃ علی الحاجِ اِن اَذِنَ لہُ الآمِرُ

دمِ قران اور دمِ تمتع اور دمِ جنایت مامور پر لازم ہوتا ہے جب اس کو قران یا تمتع کرنے کی

---

[1] قاضی خاں ۱/۳۰۷ ۔

بالقِرانِ وَالتمتع الخ[1] | اجازت دی گئی ہو۔

ملا علی قاری ارشاد الساری میں آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کے بالاتفاق جائز ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

لانّ المیت لو اَمرَہٗ بِالتمتع فتمتع المامُور صحّ ولایکون مخالِفًا بلاخلاف بَین الائمۃ الاَسْلافِ[2] | اسلئے کہ اگر میت حج تمتع کا حکم کرے تو مامور کا حج تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اور علماء اسلاف کے درمیان ایسی صورت میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

حج بَدل کرنیوالا کیسا ہو؟

حج بدل میں افضل اور بہتر یہی ہے کہ جس شخص کو حج بَدل کیلئے بھیجا جائے اس نے پہلے اپنا حج کر لیا ہو۔ اور حج کے ارکان اور مناسک سے واقف کار، دیندار آزاد عالم ہو، تاکہ صحیح طریقہ سے حج کا فریضہ ادا کر سکے۔ اس لئے کہ حج میں نئے لوگوں سے غلطیاں بہت ہوتی ہیں۔ اور حج کی غلطیوں میں اکثر و بیشتر جرمانہ میں بکرا دینا لازم ہو جاتا ہے۔ اور ناواقف لوگوں سے بڑی بڑی غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ اور ان کو احساس بھی نہیں ہوتا، بعد میں پتہ چلنے پر افسوس کر بیٹھتے ہیں، اور دم دینا پڑجاتا ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

والافضل احجاج الحرّ العالِم | افضل اور بہتر یہی ہے کہ جس کو حج بدل کیلئے بھیجا جائے

---

[1] درمختار کراچی ۲/۶۱۱، زکریا ۴/۳۲

[2] ارشاد الساری لملا علی قاری / ۳۰۴ بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲۔

بِالمَنَاسِكِ الَّذِی حَجَّ عَن نَفسِہٖ | وہ ایسا آزاد آدمی ہو جو ارکانِ حج اور مناسک کا عالم ہو اور اس نے پہلے اپنا حج کرلیا ہو۔

اس کو صاحبِ بدائع نے اس سے بھی واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

الافضلُ ان یکون قد حجّ عن نفسہٖ لانہٗ بالحجّ عن غیرہٖ یصیر تارکًا اسقاط الحجّ عن نفسہٖ فیتمکن فی ھٰذا الاحجاج ضرب کراھۃٍ ولانہٗ اذا کان حج مرۃً کان اعرف بالمناسک وکذا ھو ابعد عن محل الخلاف فکان افضل الخ [2]

افضل اور بہتر یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے نے پہلے اپنا حج کرلیا ہو۔ اسلئے کہ اگر اپنا حج نہیں کیا ہے تو دوسرے کی طرف سے حج کرکے اپنا فریضہ جو اپنے اوپر سے ساقط کرنا لازم تھا اسکو چھوڑ دیا، اسلئے اس حج بدل میں ایک قسم کی کراہت اور گناہ لازم آیا۔ اور اس وجہ سے بھی حج بدل میں پُرانے آدمی کو بھیجنا افضل ہے کہ وہ ایک مرتبہ جب حج کرلیگا تو ارکانِ حج سے واقف ہوگا۔ اور اختلاف اور غلطیوں سے دُور رہیگا لہٰذا وہی افضل ہوگا۔

کس قسم کے لوگوں سے حج بدل کرانا مکروہ ؟

حضرات فقہاء نے نقل فرمایا ہے کہ عورت اور غلام اور ایسے لوگوں کو حج بدل کے لئے بھیجنا مکروہ ہے جس نے اب تک اپنا حج نہیں کیا ہو۔ عورت کے ذریعہ سے کرانا اس لئے مکروہ ہے کہ عورت طواف، رمل نہیں کرسکتی، اور سعی بین الصفا والمروہ میں دوڑ نہیں سکتی، اور مردوں کی طرح سر منڈا نہیں سکتی۔

---

[1] البحرالرائق نسخہ قدیم ۳/۶۹، نسخہ جدید مکتبہ زکریا دیوبند ۳/۱۲۳ ۔

[2] بدائع الصنائع نسخہ جدید بیروتی ۲/۴۷۷ ۔

اور غلام کے ذریعہ سے اسلئے مکروہ ہے کہ وہ اپنے مالک کا پابند ہوتا ہے۔ اور ایسے لوگوں سے کرانا جنہوں نے اپنا حج نہیں کیا ہے اس لئے مکروہ ہے کہ ان پر خود اپنا فرض ادا کرنا لازم ہے۔ اور جس نے اپنا حج نہیں کیا ہے وہ اگر غریب ہے کہ اس پر خود اپنا حج فرض نہیں ہے اس کو حج بدل کے لئے بھیجنا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے اسی طرح عورت اور غلام کو بھیجنا بھی مکروہ تنزیہی ہے۔ مگر ایسا آدمی جس پر خود اپنا حج فرض ہوچکا ہے، اور اس نے ابھی تک اپنا حج نہیں کیا، تو اس کا دوسرے کی طرف سے حج بدل کے لئے جانا مکروہ تحریمی ہے، وہ خود گنہگار ہوگا۔ اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس کے لئے حج بدل کرنا جائز ہی نہیں، بلکہ اس پر اپنا حج کرنا لازم ہے، اور جو حج کریگا وہ خود اس کی طرف سے ادا ہوجائیگا اور حج بدل کا پیسہ واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ لیکن جو بھیجنے والا ہے اس کے لئے مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ اس کیلئے تنزیہی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

الافضل ان یکون قد حج عن نفسہ وقال الشافعی لایجوز حج الصرورۃ عن غیرہ ویقع حجۃ عن نفسہ ویضمن النفقۃ [1]	اور افضل وبہتر یہی ہے کہ حج بدل کو جانے والے نے پہلے اپنا حج کرلیا ہو۔ اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس نے اپنا حج نہیں کیا ہے اسکا غیر کی طرف سے حج بدل کو جانا جائز نہیں ہے، اور حج خود اسی کا ہوجائیگا اور حج بدل کا پیسہ واپس کرنیکا ذمہ دار بنے گا۔

اور اس مسئلہ کو صاحب البحر الرائق نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

یکرہ احجاج المرأۃ والعبد والصرورۃ (وقولہ) والحق انّھا	جس نے اپنا حج نہیں کیا اس کو اور غلام اور عورت کو حج بدل کے لئے بھیجنا مکروہ ہے۔ اور حق اور صحیح بات

[1] بدائع الصنائع نسخہ قدیم ۲/ ۲۱۳ نسخہ جدید دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/ ۲۷۳

تنزيهية لأن الأمر غير مبنيّ على الضرورة المحور الذي اجتمعت فيه شروط الحج ولم يحج عن نفسه لأنه آثم بالتأخير[1]

بھی ہے کہ حج بدل کیلئے بھیجنے والے پر مکروہ تنزیہی ہے اور حج بدل کو جانے والے ایسے شخص پر مکروہ تحریمی ہے کہ جس پر اپنا حج لازم ہوچکا ہو جس میں حج کی شرائط جمع ہوچکی ہوں، اور اس نے اب تک اپنا حج نہیں کیا لہٰذا وہ اپنے فرض میں تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

اور عورت کے حج بدل کے بارے میں صاحب بدائع نے بہت وضاحت کے ساتھ کراہت کی علت بیان فرمائی ہے ملاحظہ ہو۔

انه يكره إحجاج المرأة لكنه يجوز، اما الجواز فلحديث الخثعمية واما الكراهة فلانه يدخل في حجها ضرب نقصان لإن المرأة لا تستوفي سنن الحج فانها لا ترمل في الطواف وفي السعي بين الصفا والمروة ولا تحلق الخ[2]

یقیناً عورت کو حج بدل کو بھیجنا مکروہ ہے، لیکن کراہت کے ساتھ حج صحیح ہوجائیگا۔ بہرحال جائز اسلئے ہے کہ خثعمیہ عورت کو حضورؐ نے اجازت دی تھی۔ اور بہرحال کراہت اسلئے ہے کہ عورت کے حج میں مرد کے مقابلہ میں کچھ کمی ہے، اسلئے کہ عورت تمام سُنتوں کو کماحقہٗ پورا نہیں کرسکتی۔ کیونکہ وہ طواف میں رمل نہیں کرسکتی، اور سعی بین الصفا والمروہ میں دوڑ نہیں سکتی۔ اور احرام کھولتے وقت سر کا حلق یعنی سر منڈوا نہیں سکتی۔

بیت اللہ کو دیکھنے کے بعد حج واجب ہوجانا

یہاں یہ مسئلہ بھی قابلِ غور ہے کہ اگر ایسا شخص کسی

---

[1] البحر الرائق نسخہ قدیم ۳/۷۰، نسخہ جدیدہ مکتبہ زکریا دیوبند ۳/۱۲۳، منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۳/ ۶۹

[2] بدائع دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲/ ۲۷۲ نسخہ قدیم ۲/ ۲۱۳۔

کی طرف سے حج بدل کو جائے جس پر حج فرض نہیں ہے، پھر وہ کعبۂ مکرمہ پہنچکر بیت اللہ کو دیکھے تو اس پر اپنا حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟ تو اگرچہ اس میں کچھ اختلاف ہے مگر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے منحۃ الخالق میں صاف الفاظ میں نقل فرمایا ہے کہ اس پر خود اپنا حج بھی فرض ہو جاتا ہے۔ چاہے ایک سال مکہ مکرمہ میں قیام کرکے اگلے سال اپنا حج کرنیکے بعد واپس آجائے یا ایسا کرے کہ اس سال گھر واپس آجائے اور بعد میں کسی طریقہ سے اپنا حج کرے۔ اگر اپنا حج نہیں کریگا تو گنہگار ہو کر مریگا۔

فقہاء کی عبارت ملاحظہ فرمایئے۔

ویجوز احجاج الصرورة ولکن یجب علیه عند رؤیة الکعبة الحج بنفسه وعلیه ان یتوقف الی عام قابل ویحج لنفسه او ان یحج بعد عوده اهله بماله وان فقیرا فلیتحفظ والناس عنها غافلون الخ[1]

اور جس نے اپنا حج نہیں کیا ہے اسکا حج بدل کو جانا جائز ہے لیکن بیت اللہ شریف کو دیکھنے کے بعد اس پر اپنا حج بھی واجب ہو جاتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ اگلے سال تک قیام کرکے آئندہ سال اپنا حج کرکے واپس ہو یا اپنے گھر واپس آنے کے بعد پھر اپنے پیسے سے حج کو جائے اگرچہ وہ فقیر کیوں نہ ہو۔ عام لوگ اس اہم مسئلے سے غافل ہیں، اسلئے اسے یاد رکھنا چاہئے۔

رفقاء اور جہاز کی روانگی کی وجہ سے حالتِ حیض میں طوافِ زیارت

وقوفِ عرفہ اور طوافِ زیارت، یہ دونوں ایسے ارکان ہیں کہ ان کے بغیر حج صحیح ہی نہیں ہوتا۔ اسلئے شدید ترین اعذار کی وجہ سے بھی یہ دونوں رکن ساقط نہیں ہوتے۔ اور نہ ہی ان کی طرف سے ایسی نیابت جائز ہے کہ جس میں حاجی کو عرفات میں یا منیٰ میں

---

[1] منحۃ الخالق قدیم ۲/۶۹ نسخہ جدید زکریا دیوبند ۳/۱۲۳ ۔

جانے کی ضرورت نہ ہو۔ ان دونوں رکنوں کے علاوہ دیگر مناسکِ حج چاہے از قبیلِ واجبات ہوں یا سُنن، شدید اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض میں نیابت بھی جائز ہے۔ مثلاً وقوفِ مزدلفہ شدید ازدحام کی وجہ سے کمزوروں سے ساقط ہوجاتا ہے۔ اور دم بھی لازم نہیں ہوتا۔ (شامی کراچی ۲/۵۱۱)

اور حیض ونفاس کے عذر کی وجہ سے عورت سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے، اور دم بھی لازم نہیں ہوتا۔ نیز ازدحام کی وجہ سے کمزوروں کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طواف میں طہارت از قبیلِ واجب ہے۔ از قبیلِ فرض یا رکن نہیں ہے۔ تو جس طرح اعذار کی وجہ سے وقوفِ مزدلفہ، طوافِ وداع وغیرہ کا وجوب معاف ہوجاتا ہے اسی طرح طواف میں طہارت کا وجوب بھی حیض یا نفاس کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجانا چاہئے۔ خاص طور پر جب قافلہ اور رفقاءِ سفر یا مقررہ جہاز اس کے پاک ہوجانے تک انتظار نہ کرے تو ایسے اعذار میں طہارت کا وجوب ساقط کیوں نہیں ہوتا۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ واجبات دو قسموں پر ہیں۔

۱۔ وہ واجب جو عملِ مستقل ہو کسی دوسرے عمل کا جزء نہ ہو۔

۲۔ وہ واجب جو عملِ مستقل نہ ہو بلکہ کسی دوسرے عمل کا جزء ہو۔

تو جو واجب کسی دوسرے عمل کا جزء نہیں ہوتا بلکہ عملِ مستقل ہوتا ہے، تو وہ اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ جیساکہ وقوفِ مزدلفہ کمزوروں سے ازدحام کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے[۱] اور طوافِ وداع حیض ونفاس کے اعذار کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے[۲] اور کبھی اعذار کی وجہ سے نیابت بھی جائز ہوجاتی

---

[۱] شامی کراچی ۲/۵۱۱، زکریا ۳/۵۲۹ [۲] تاتارخانیہ ۲/۵۲۲۔

ہے جیسا کہ رمی جمرات میں نیابت [1] مگر جو واجب عمل مستقل نہیں ہے اس کی طرف سے اعذار کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے۔ بلکہ خود اس کی ادائیگی لازم ہے۔ اور طواف میں طہارت بھی اسی قسم کے واجبات میں سے ہے۔ اس لئے نہ اس میں اعذار کی وجہ سے نیابت جائز ہے اور نہ ہی ذمہ سے کبھی ساقط ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت اگر روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کریگی تو طواف کا فریضہ تو اسکے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہو جائے گی۔ اور قربانی کا حُدودِ حَرم میں کرنا لازم ہوگا۔ البتہ موسم حج میں کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ کسی بھی زمانہ میں کی جا سکتی ہے۔

(مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/۱۷۷)

لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا. قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وان دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة، وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء الى آخره [1]

اگر قافلے نے واپسی کا ارادہ کر لیا ہے، اور عورت پاک نہیں ہوئی تو اس نے یہ مسئلہ معلوم کیا کہ اس حالت میں طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا کہ اس کو یہ مسئلہ بتلا دیا جائے کہ اس حالت میں مسجد میں داخل ہونا تمہارے لئے جائز نہیں، اور اگر داخل ہو کر طواف کر لیا تو صحیح ہو جائیگا مگر گنہگار بھی ہو جائے گی اور ایک بدنہ بھی کفارہ میں لازم ہو جائیگا۔ اور یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جسمیں عورتیں متحیر اور پریشان ہو جایا کرتی ہیں۔

لیکن اگر پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ کر لیتی ہے تو جرمانہ بالکل ساقط

---

[1] شامی کراچی ۲/۵۱۹، زکریا ۳/۵۳۹ -

ہوجائیگا۔ مستفاد شامی کراچی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/۲۵۸، البحرالرائق ۲/۲۷۰۔

مَرد کیلئے قدرتی اعذار کی وجہ سے طوافِ زیارت میں تاخیر

اگر کسی عذر کی وجہ سے کوئی واجب ترک ہوجائے تو دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اسکی تفصیل یوں ہے کہ اعذار دو قسم پر ہیں۔؟

۱؎ وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو اگر انسان کی طرف سے پیش آنے والے عذر کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے، تو ترکِ واجب کا کفارہ معاف نہ ہوگا، بلکہ لازم ہوگا۔ جیسا کہ کسی نے زبردستی خوشبو لگا دی، یا وقوفِ مزدلفہ سے روک لیا، اور وقت گذر گیا تو ایسی صورت میں ترکِ واجب کا دم لازم ہوجائیگا۔

۲؎ وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش نہیں آتے بلکہ اللہ کی طرف سے پیش آتے ہیں تو ایسے اعذار کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے تو دم لازم نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اس پر کوئی گناہ ہوگا۔ مثلاً ازدحام اور بھیڑ کی وجہ سے وقوفِ مزدلفہ ترک ہوجائے یا حیض و نفاس یا مرض کی وجہ سے، یا گرفتاری کی وجہ سے یا ناگہانی حادثہ کی وجہ سے طوافِ زیارت میں تاخیر ہوجائے، یہاں تک کہ ایام نحر گذر جائیں اور طواف نہ کرسکے تو ایسی صورت میں ایام نحر کے اندر اندر طواف کرنے کا جو وجوب ہے اس کے ترک ہوجانے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا۔ اور نہ ہی گناہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان اعذار میں انسان کا کوئی اختیار نہیں۔

لہٰذا اس سال ۱۴۱۷ھ میں منیٰ میں آگ لگنے کی وجہ سے جو لوگ زد میں آچکے ہیں اور ایامِ نحر گذرنے تک ہسپتالوں میں پڑے رہے ہیں یا ان کو طواف کرانے والا میسّر نہ ہوا ہو تو ان لوگوں پر طوافِ زیارت میں تاخیر کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا، اور

نہ ہی ان پر کوئی گناہ ہوگا۔ حضرات فقہاء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے[۱]

اما ترك الواجبات بعذرٍ فلا شئ عليه، ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالى، فلو كان من العباد فليس بعذرٍ وقوله لو منعه الوقوف بمزدلفة مثلاً فعليه دمٌ بخلاف ما اذا منعه خوف الزحام فانّه من الله تعالى فلا شئ عليه وقوله فيما وردَ النصّ به وهو ترك الوقوف بمزدلفة بخوف الزحام او الضعف وتاخير طواف الزيارة من ايامه من حيضٍ او نفاسٍ او حبسٍ او مرضٍ ولم يوجد له حاملٌ او لم يتحمل الحمل

عذر کی وجہ سے واجبات کے ترک ہونے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ پھر عذر سے ایسا عذر مراد ہے جو منجانب اللہ پیش آتا ہے۔ لہٰذا جو منجانب الناس پیش آتا ہے وہ کفارہ کو ساقط کرنیوالا عذر نہ ہوگا۔ اگر وقوفِ مزدلفہ سے مثلاً دشمنوں نے روک لیا ہے تو اس پر دم لازم ہوگا اسکے برخلاف اگر خوفِ ازدحام کی وجہ سے وقوفِ مزدلفہ ترک ہوجائے تو یہ عذر من جانب اللہ ہے۔ اسلئے اسپر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لہٰذا جس عذر کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے وہ منجانب اللہ عذر ہے۔ خوفِ ازدحام کی وجہ سے یا ضعف کی وجہ سے وقوفِ مزدلفہ ترک ہوجائے۔ اور طوافِ زیارت کا ایامِ نحر سے تاخیر ہوجانا حیض یا نفاس یا گرفتاری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے۔ اور مریض کو اٹھا کر لیجانیوالا بھی کوئی نہیں ہے، یا اٹھائے جانے کا متحمل نہیں ہے، تو یہ تمام اعذار من جانب اللہ ہیں۔

---

[۱] غنیۃ الناسک قدیم ص۱۲۸ وجدید ص۲۳۹۔

اثنائے سفر شوہر کا انتقال ہوجائے یا طلاقِ بائن ہوجائے تو عورت کیا کرے؟

اگر میاں بیوی ساتھ میں حج یا عمرہ کرنے جائیں، اور اتفاق سے ارکانِ حج یا ارکانِ عمرہ ادا کرنے سے قبل شوہر کا انتقال ہوجائے، یا عورت پر طلاق بائن یا طلاقِ مغلظہ واقع ہوجائے، اور ساتھ میں عورت کا کوئی محرم بھی نہ ہو، تو ایسی صورت میں بحالتِ عدت بلا محرم عورت ارکانِ حج یا ارکانِ عمرہ ادا کرکے تکمیل کرسکتی ہے یا نہیں؟

تو اس بارے میں ہمارے سامنے کل سات شکلیں آتی ہیں۔ ان میں سے پانچ شکلیں جواز کی ہیں اور ایک عدمِ جواز کی اور ایک اختلافی ہے۔ سب کی تفصیل حسبِ ذیل ہے

شکل ۱ مکۃ المکرمہ پہنچنے کے بعد حادثہ پیش آجائے تو سب کے نزدیک بلا محرم عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے ارکان ادا کرکے تکمیل کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان كان بينها وبين منزلها مسيرة سفر فصاعدًا وبينها وبين مكة دون ذلك فعليها ان تمضي عليها الخ [1]	اور اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافتِ سفر یا اس سے زیادہ دوری پر ہے، اور وہاں سے مکۃ المکرمہ مسافتِ سفر سے کم پر واقع ہے تو عورت پر لازم ہے کہ ارکان کی تکمیل کرے۔

شکل ۲ مکۃ المکرمہ پہنچنے سے قبل حادثہ پیش آجائے، تو اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافتِ سفر سے کم پر واقع ہے تب بھی سب کے نزدیک بلا محرم

---

[1] تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، بدائع الصنائع کوئٹہ ۲/۱۲۴، زکریا ۲/۳۰۱۔

مکۃ المکرمہ پہنچکر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنا عورت کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا اگر جدہ پہنچنے کے بعد آفاقی عورت کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آجائے تو بھی عورت مکۃ المکرمہ پہنچکر حج یا عمرہ کرکے آسکتی ہے۔ اسلئے کہ مسجد حرام سے جدّہ کی آبادی کے کنارے تک صرف ۶۷ کلومیٹر ہے۔ اس سے مسافتِ سفر پوری نہیں ہوگی۔ لہٰذا جس آفاقی عورت کا شوہر جدّہ شہر میں داخل ہونے کے بعد فوت ہوجائے یا عورت پر طلاق بائن واقع ہوجائے تو اس کے لئے بلا محرم مکۃ المکرمہ پہنچکر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے۔ جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

وان کان إلی مکۃ اقل من مُدّۃ سفرٍ وّالی منزلہا مُدّۃ سفرٍ مضت إلی مکۃ لانہا لاتحتاج إلی المحرم فی اقل من مُدّۃ سفرٍ الخ [۱]

اور اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافتِ سفر سے کم ہے، اور وطن مسافتِ سفر پر ہے تو عورت مکۃ المکرمہ پہنچ جائے۔ اس لئے کہ مدتِ سفر سے کم میں عورت کو محرم کی ضرورت نہیں ہے۔

شکل ۳ جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافتِ سفر سے کم پر ہیں تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک عورت کو بلا محرم مکۃ المکرمہ پہنچکر حج یا عمرہ کرنے کا اختیار ہے۔ اور یہ بھی اختیار ہے کہ وطن واپس آجائے۔ لیکن اگر عورت نے احرام باندھ لیا ہے تو واپس نہ آئے، بلکہ احرام کی شرائط کے مطابق ارکان کی تکمیل کے لئے ضرور مکۃ مکرمہ پہنچ جائے۔ تاکہ احرام کی جنایت سے محفوظ ہوجائے۔ اس مسئلہ کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] بدائع الصنائع کوئٹہ ۲/۱۲۴، زکریا ۲/۳۰۱ ۔

وَاَجْمَعُوْا اَنَّہٗ اِذَا کَانَ دُوْنَ مَسِیْرَۃِ سَفَرٍ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَلَہَا اَنْ تَخْتَارَ اِلٰی اَیِّہِمَا شَاءَتْ[۱]	اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب دونوں جانب مسافتِ سفر سے کم ہوں تو عورت کو اختیار ہے کہ چاہے جانبِ مکہ کو اختیار کرے یا جانبِ وطن کو۔

یہ شکل صرف سعودی عرب کی عورتوں کے ساتھ پیش آسکتی ہے آفاقی کیساتھ نہیں

شکل ۴ ایسی جگہ حادثہ پیش آجائے جہاں رہ کر عدّت گذارنے میں عورت کیلئے اپنی عفتِ نفس اور مال کی حفاظت کی کوئی ذمّہ داری نہیں ہے، تو وہاں سے موضعِ امن میں پہنچ جانا سب کے نزدیک جائز ہے۔ تو ظاہر بات ہے کہ جدّہ ایرپورٹ اس کے لئے موضعِ امن نہیں بن سکتا، اور مکۃ المکرمہ سے جدّہ ایرپورٹ سو کلومیٹر سے زیادہ مسافت پر ہے۔ اور عورت کی عفت اور امن کی جگہ وہاں پر مکۃ المکرمہ سے زیادہ اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی ہے، اسلئے اگر جدّہ ایرپورٹ میں حادثہ پیش آجائے تو سب کے نزدیک قافلہ کے ساتھ مکۃ المکرمہ پہنچ جانا اس کے لئے جائز ہوجائیگا۔ اور جب مکہ مکرمہ پہنچ جائے گی تو اس کے بعد بلا محرم حج یا عمرہ کرنا سب کے نزدیک اس کے لئے جائز ہوگا۔ نیز اسی طرح اپنے یہاں کے ایرپورٹ سے جہاز کے اڑان کے بعد اگر حادثہ پیش آجائے تب بھی مکۃ المکرمہ پہنچکر بلا محرم حج یا عمرہ ادا کرنا مذکورہ طریقہ سے جائز ہوگا۔ کیونکہ اڑان کے بعد اس حادثہ کی وجہ سے جہاز واپس نہیں ہوگا۔ بلکہ سعودیہ ایرپورٹ ہی پہنچکر چھوڑیگا۔ وہاں پہنچنے کے بعد اسکے لئے مکۃ المکرمہ سے زیادہ موضعِ امن اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی۔

یہ مسئلہ حضرات فقہاء کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے۔

وَاِنْ کَانَتْ مَسِیْرَۃَ ثَلَاثَۃِ اَیَّامٍ	اور جائے حادثہ دونوں طرف سے تین دن کی مسافت

---

[۱] تاتارخانیہ ۲/۴۲۶، شامی زکریا دیوبند ۳/۲۶۶۔

ان شاء رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولي او لم يكن معناه اذا كان الى المقصد ثلاثة ايام ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج [1]

وفي البناية الخوف عليها من خوف الخروج بغير محرم [2]

وان كان ذلك بالمفازة او في بعض القرى لا تأمن على نفسها ومالها ان تمضي حتى تدخل موضع الامن [3]

بہت تو اس کو اختیار ہے چاہے تو چلی جائے یا واپس چلی جائے
یا مکہ مکرمہ پہنچکر ٹھہرنا واجب ہے۔ اسکے ساتھ محرم
ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں جائز ہے، مگر مطلب
یہ ہے کہ مقصد کا مقام تین دن کی مسافت پر ہے،
اسلئے کہ اس مقام پر رکنا اسکے حق میں وہاں سے
سفر کرنے سے زیادہ خطرناک ہے۔

اور بنایہ میں ہے کہ بلا محرم سفر کرنے سے وہاں
رک جانے میں زیادہ خطرہ ہے۔

اور اگر یہ حادثہ جنگل یا گاؤں میں جہاں سکے مال
وعفت کی حفاظت نہیں، تو موضع امن میں پہنچ جانا
لازم ہے۔

شکل نمبر ۵ اگر راستہ میں جہاز جدہ پہنچنے سے قبل کسی اور شہر میں اُترتا ہے مثلاً دُبئی، ریاض، ظہران وغیرہ میں جہاز اُتر جائے اور وہاں حادثہ پیش آجائے تو بھی جدہ پہنچکر پھر وہاں سے مکہ مکرمہ پہنچ جانا جائز ہوگا۔ کیونکہ دونوں جانب مسافت سفر پر ہیں۔ اور جہاز چونکہ وطن کی طرف نہیں آئیگا بلکہ جدہ ہی اسکا رُخ ہے، اور جائے حادثہ موضع امن نہیں ہے۔ بلکہ نتیجۃً مکہ مکرمہ ہی موضع امن بن جائیگا، اسی لئے مکۃ المکرمہ پہنچکر فریضۂ حج ادا کرنا جائز ہو جائیگا۔
اسی طرح مدینہ منورہ میں اگر حادثہ پیش آجائے تب بھی قافلہ کے ساتھ مکۃ المکرمہ

---

[1] ہدایہ ۲/۲۰۹ [2] بنایہ ۲/۴۳۸ [3] تاتارخانیہ ۲/۴۳۵

پہنچکر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائیگا۔ اسلئے کہ مدینہ منورہ میں اتنی مدت تک رُکنے کی اجازت نہیں ہوتی کہ جس میں وہ عدّت گذار سکے۔ نیز وہ اس کے حق میں اجنبی جگہ ہونے کی وجہ سے موضعِ امن بھی نہیں ہے۔

(نوٹ) یہ پانچ شکلیں ایسی ہیں جن میں عورت کے لئے اسی حالت میں بلا محرم حج یا عمرہ کرنا جائز ہے۔ اور سات شکلوں میں سے نمبر ۶ عدمِ جواز کی ہے۔ اور نمبر ۷ اختلافی ہے، جو ذیل میں درج ہیں۔

شکل ۶ جائے حادثہ سے وطن مسافتِ سفر سے کم پر ہے۔ اور مکۃ المکرمہ مسافتِ سفر یا اس سے زائد پر ہے، اور وہاں سے وطن واپس آنے میں کوئی خطرہ یا رُکاوٹ بھی نہیں ہو تو وطن واپس آجانا لازم ہے۔ لہٰذا جو آفاقی اپنے یہاں کے ایئر پورٹ سے ستّر بہتّر کلومیٹر دُوری پر رہتے ہیں، ان کے ساتھ اگر حج آفس یا ایئر پورٹ میں طلاق بائن یا انتقال کا حادثہ پیش آجائے تو وطن لوٹ جانا عورت پر لازم ہوگا۔ عدّت کی حالت میں حج یا عمرہ کے لئے آگے کا سفر جاری رکھنا محرم کے ساتھ بھی جائز نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فان کان منزلها اقلّ من مُدّةِ سَفرٍ والیٰ مکۃ مُدّة سَفرٍ فانّها تعود الیٰ منزلها [1]	لہٰذا اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافتِ سفر سے کم پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت پر ہے تو وطن لوٹ جانا چاہئے۔
وفی التّاتارخانیۃ فعلیها ان تعودَ الیٰ منزلها الخ [2]	اور تاتارخانیہ میں ہے کہ عورت پر وطن لوٹ جانا لازم ہے۔

[1] بدائع الصنائع ۲/۱۲۴ کوئٹہ زکریا ۲/۳۰۱ [2] تاتارخانیہ ۲/۴۲۵۔

شکل ۷ ایسی جگہ حادثہ پیش آجائے جہاں سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافتِ سفر پر ہیں، اور یہ حادثہ ایسے شہر میں پیش آجائے جس میں بظاہر اس کے لئے کوئی خطرہ نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محرم کے ساتھ میں ہونے کے باوجود مکۃ المکرمہ جانا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر محرم ساتھ میں ہو تو اسکے ساتھ مکہ مکرمہ پہنچکر فریضہ کا ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لہٰذا آفاقی کا وطن اگر اپنے یہاں کے ایئرپورٹ سے مسافتِ سفر پر ہے۔ اور ایئرپورٹ پہنچکر حادثہ پیش آجائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھر واپس آنا لازم ہوگا۔ یا آس پاس میں رشتہ دار رہتے ہوں تو وہاں جاکر عدت گذارنی لازم ہوگی۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک ساتھ میں محرم ہو تو ٹکٹ کینسل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے ساتھ حج کرکے آسکتی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان کان من الجانبین مسیرۃ سفر فانہ ینظر ان کان فی المصر فلیس لہا ان تخرج حتی تنقضی عدتہا فی قول ابی حنیفۃ وان وجدت محرمًا وفی قولہما جاز ان تخرج اذا کان معہا محرمٌ ولا تخرج بغیر محرم بالاجماع [1]

اور اگر جانبین میں مسافتِ سفر ہے تو دیکھا جائے کہ اگر ایسے شہر میں واقعہ پیش آیا ہے جو اسکے حق میں موضعِ امن ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت پوری ہونے سے قبل وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اسکے ساتھ محرم بھی کیوں نہ ہو۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر اسکے ساتھ محرم ہے تو اسکے ساتھ سفر کرسکتی ہے۔ اور بلا محرم کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

---

[1] تاتارخانیہ ۲/۳۲۵۔

ضروری ہدایت معلوم ہوا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم عدت حکم محرم سے زیادہ اہم ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک حکم محرم حکم عدت سے زیادہ اہم ہے۔ لہٰذا مبتلا بہ اپنے حالات کے پیش نظر دونوں قولوں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۸ھ

حجاز مقدس میں حنفی کا وتر میں امامِ حرم کی اقتدار کرنا

حضرات حنفیہ کے نزدیک وتر کی تینوں رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنا لازم ہیں۔ دُو رکعت پر سلام جائز نہیں ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دُو رکعت پر سلام پھیر دینا پھر ایک رکعت مستقل ایک سلام کے ساتھ پڑھنا مسنون ہے۔ روایات و دلائل دونوں جانب موجود ہیں۔ اور حنفیہ کا راجح اور مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ دُو سلاموں کے ساتھ وتر پڑھنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی نماز وتر صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مگر مسلکِ حنفی کے طبقہ رابعہ کے مشہور ترین فقیہ حضرت امام ابوبکر رازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) اور علامہ ابن وہبان نے فرمایا کہ حنفی شخص کی نماز وتر اسکے پیچھے صحیح ہوجائے گی۔ اسلئے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

اور مسجد حرام اور مسجد نبوی میں وتر کی نماز رمضان المبارک میں ہمیشہ دو سلاموں کے ساتھ ہوتی ہے۔ وہاں پر تراویح کے بعد جب وتر کی نماز باجماعت ہوتی ہے تو حنفیوں کے لئے بڑی دشواری پیش آتی ہے کہ مسجد حرام میں کسی طرح طواف میں لگ جانے کی شکل نکل سکتی ہے۔ مگر مسجد نبوی میں کوئی شکل نہیں۔ یا حنفی کو جماعت میں شرکت کرنا ہوگا۔

یا بیٹھا رہے، یا الگ نماز پڑھے۔ جس کی وجہ سے عملاً ایک بڑی جماعت کی مخالفت نظر آتی ہے۔ اس اضطرابی کیفیت میں خود حنفی شخص کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ ہماری وجہ سے اتنی بڑی جماعت کی ہیئت بدل رہی ہے اور افتراق پیدا ہو رہا ہے، اسلئے حجاز مقدس میں ان کے پیچھے حنفی کی وتر کی نماز صحیح ہوجانی چاہئے۔ اور صحت اقتداء کی تین دلیلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ ضرورت کے وقت قولِ غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہوجاتی ہے۔ اور وہاں کی ضرورت سب کے سامنے واضح ہے۔ لہٰذا حضرت امام ابوبکر رازیؒ اور علامہ ابن وہبان کی رائے کو اختیار کرکے حنفی شخص کے لئے حجاز مقدس میں وتر میں وہاں کے امام کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہوجائیگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فمذهب الحنفية انه لا وتر عندهم الا بثلاث ركعات بتشهدين وتسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الاول على وفق مذهبه ثم اتم الوتر صح وتر الحنفي عند ابي بكر رازي وابن وهبان۔	پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انکے یہاں ایک سلام دو تشہد کے ساتھ ہی تین رکعت وتر مشروع ہوتی ہے۔ ہاں اگر حنفی نے وتر میں شافعی امام کی اقتداء کرلی ہے، اور امام نے اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر بیٹھ کر پھر ایک رکعت کے ساتھ تکمیل کرلی ہے تو امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر صحیح ہوجائیگی۔
وفي البحر لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين	اور بحر میں ہے کہ وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی اقتداء جائز نہیں۔

ـــه معارف السنن ۴/۱۷۰۔

فی الوتر وجوّزه ابو بکر الرازی ویصلی معه بقیة الوتر لان امامه لم یخرج بسلامه عنده وھو مجتھد فیه [۱]

اور امام ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور حنفی اسکے ساتھ وتر کی بقیہ رکعت بھی پڑھ لے اسلئے کہ اسکا امام اسکے نزدیک اپنے سلام کیوجہ سے نماز سے خارج نہیں ہوا، کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

دلیل ۲ حکم حاکم رافع خلاف ہوا کرتا ہے کہ وہاں پر حاکم وقت کی طرف سے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم ہے۔ اور جس طرح وہاں کے رہنے والے حنفی پر حکم حاکم کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح مختلف ممالک اور آفاق سے جو لوگ پہنچتے ہیں وہ بھی وہاں کے قوانین واحکام کی پابندی کا وعدہ کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی وہاں کے اصول کے خلاف کرتے ہوئے نظر آجائے تو اس کو فوراً گرفتار کرلیا جاتا ہے۔ اور جب حاکم نے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم دیدیا تو مذاہب کا اختلاف بھی ختم ہوجائیگا، اور حاکم کے حکم پر عمل بھی لازم ہوجائیگا۔ لہٰذا وہاں کے قیام کے زمانہ میں حنفی کے لئے حاکم کے حکم کے مطابق اسی طرح دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنا بھی جائز ہوجائیگا جس طرح وہاں کے لوگ پڑھتے ہیں۔ اور حاکم کا یہ حکم خلاف شرع بھی نہیں ہے۔ کیونکہ چاروں اماموں میں سے تین کا قول اسی کے مطابق ہے۔ اس کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ان حکم الحاکم رافع للخلاف فی الامور المجتھد فیھا [۲] فکما ان النزاع یرتفع بالتعامل السابق فانه یرتفع ایضاً

پھر حاکم کا حکم مسائل مجتہد فیہ کے اختلاف کو ختم کردیتا ہے۔ لہٰذا جس طرح تعامل ناس کیوجہ سے اختلاف مرتفع ہوجاتا ہے اسی طرح منجانب حکومت قانون سازی

---

[۱] البحر الرائق ۲/۳۹ [۲] تکملہ فتح الملہم ۱/۶۳۶۔

ینقضین من قبلِ الحکومۃ[۱] | کی وجہ سے بھی اختلاف ختم ہوجاتا ہے۔

دلیل ۳: حضرت علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمۃ نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی علیہ الرحمہ کی رائے بھی یہی نقل فرمائی کہ وتر کی نماز میں حنفی کے لئے ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق وتر پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء کر کے انہیں کی طرح نماز پڑھ لی جائے تو صحیح اور درست ہے۔ جیسا کہ ابو جصاص کی یہی رائے اور مذہب ہے۔

ولا عبرۃ بحالِ المقتدی والیه ذھب الجصّاص وھو الّذی اختارہٗ لتوارث السّلف واقتداء اَحدھم بالاٰخر بلا نکیر مع کونہم مختلفین فی الفروع وکان شیخنا شیخ الھند محمود الحسن ایضًا یذھب الی مذھبِ الجصّاص[۲]

اور مقتدی کی حالت کا اعتبار نہیں۔ یہی امام ابو بکر جصاص کا مسلک ہے۔ اور یہی وہ شیخ ہیں جنہوں نے اسکو پسند فرمایا، سلفِ صالحین کے توارث کیوجہ سے۔ اور ان میں سے ایک کی اقتداء دوسرے کیساتھ بلا نکیر کرنے کی وجہ سے، باوجود اس بات کے کہ وہ لوگ فروعی مسائل میں اپنی اپنی اختلاف کے ساتھ مستقل رائے رکھتے ہیں۔ اور ہمارے شیخ حضرت شیخ الہند محمود حسن دیوبندی کی رائے اور مذہب بھی امام جصاص کے مسلک کے مطابق ہے۔

منیٰ مکّۃ المکرّمہ میں شامل ہے یا خارج؟

یہاں یہ مسئلہ بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ حجاج کرام مکّہ مکرّمہ میں قیام کے دوران نمازوں کا قصر کریں گے یا اتمام! تو اس بارے میں ایک مفصّل اور تاریخی

---

[۱] تکملہ فتح الملہم ۱/۶۳۶ [۲] فیض الباری ۲/۳۵۴۔

وضاحت یہ ہے کہ منیٰ کی آبادی صدیوں تک مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل الگ رہی ہے، اور دونوں کے درمیان صدیوں تک ویران میدان اور پہاڑوں کا فاصلہ رہا ہے جن میں کسی قسم کی آبادی اور عمارت نہیں تھی، اسلئے مکہ اور منیٰ کے درمیان مسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو مستقل طور سے الگ الگ آبادی قرار دیا گیا تھا جیسا کہ ماضی کے تمام فقہاء نے تسلسلِ آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ آبادی قرار دیا تھا، اور اب ادھر ماضی قریب میں منیٰ اور مکہ کے درمیان تسلسلِ آبادی کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی قسم کا انفصال باقی نہیں رہا بلکہ متصل ہو کر ایک ہی آبادی جیسی ہوگئی ہے۔ اسی لئے ۱۴۲۰ھ کے موسمِ حج میں مدرسہ صولتیہ کی زیرِ نگرانی پاکستان اور ہندوستان کے مفتیانِ کرام اور علماءِ عظام کی ایک جماعت نے تسلسلِ آبادی اور اتصالِ آبادی کا خود مشاہدہ فرمایا۔ اور سب لوگ متفقہ طور پر اسی نتیجہ پر پہنچے کہ منیٰ مکۃ المکرمہ کا ایک محلہ اور ایک جزء ہے۔ لہٰذا آٹھویں ذی الحجہ کو مکۃ المکرمہ سے حجاج کرام کے منتقل ہونے کے بعد یہ نہیں سمجھا جائیگا کہ مکہ مکرمہ سے الگ کسی اور مقام میں حاجیوں کا قیام ہورہا ہے۔ بلکہ قیامِ منیٰ قیامِ مکہ سفر و حضر، اور نمازوں کا اتمام اور قصر کے معاملہ میں قیامِ مکہ کی طرح ہے۔ علماءِ کرام کا وہ فتویٰ جو مدرسہ صولتیہ کی نگرانی میں تحریر میں آیا تھا بعینہٖ یہاں نقل کر دیتے ہیں۔

مفتیانِ کرام و علماء کا فتویٰ

الاستفتاء (۱) کیا منیٰ مکۃ المکرمہ میں داخل ہے یا خارج؟ (۲) کیا منیٰ میں حاجی کو قصر کرنا ہے یا پوری نماز ہوگی؟

الجواب:۔ مُبَسْمِلاً وحمدلاً ومُصَلیاً ومُسلماً۔

(۱-۲) عام کتب فقہ میں یہ تحریر ہے کہ اگر کوئی شخص مکہ مکرمہ میں پہنچا اور ۸ ذی الحجہ تک اس کے پندرہ روز نہیں بنتے تو اس کو قصر نماز ادا کرنی ہوگی۔ کیونکہ ۸ تاریخ کو اس کو ہر حال میں مکہ مکرمہ چھوڑنا ہے۔ لہٰذا اسکا پندرہ روز قیام کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ اُس وقت کی بات ہے کہ جب منیٰ مکہ مکرمہ سے علیحدہ تھا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی منی سے بھی متجاوز ہو چکی ہے، اور منیٰ مکہ مکرمہ کا ایک محلہ ہے۔ جیسا کہ مقامی حضرات سے تحقیق کرنے سے اور مشاہدہ سے معلوم ہوا۔ اور دونوں کی بلدیہ بھی ایک ہے۔ لہٰذا اب ۸ تاریخ نہیں بلکہ ۹ اعتبار ہوگا۔ نیز اگر حج سے قبل مسافر ہے اور حج کے بعد یعنی ۹ ذی الحجہ کے بعد اس کو پندرہ روز مکہ مکرمہ میں رہنا ہے تو ۱۰ ذی الحجہ کو ظہر کی نماز سے مقیم ہوگا، اور نمازیں پوری ادا کرنا ہوں گی۔ اور جو پہلے سے مقیم ہے وہ تو ہر حال میں منیٰ، عرفات، مزدلفہ میں نماز پوری ادا کریگا۔ کیونکہ عند الاحناف قصر سفر کی وجہ سے ہے، نہ کہ حج کی وجہ سے۔

کتبہ سید محمد علوی دار الافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

تصدیق مفتیان کرام واردین مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ موسم حج ۳ ذی الحجہ ۱۴۲۰ھ
مطابق سنہ ۲۰۰۰ء نزیل مکہ معظمہ۔

(۱) محمد فاروق غفرلہٗ
جامعہ محمودیہ علی پور ہاپوڑ روڈ
میرٹھ

(۲) مشرف علی تھانوی
دار العلوم الاسلامیہ کامران
اقبال ٹاؤن لاہور۔

(۳) العبد احمد خانپوری
مفتی جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین
ڈھابیل گجرات ۲۲ ذی الحجہ ۱۴۲۰ھ

(۴) مبین احمد غفرلہٗ خادم الاسلام ہاپوڑ
۱۹ ذی الحجہ ۱۴۲۰ھ

(۵) شبیر احمد عفا اللہ عنہ
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد۔ یو۔ پی۔ انڈیا
۲۰ ذی الحجہ ۱۴۲۰ھ نزیل مکہ مکرمہ۔

(۶) احقر محمد سلمان منصور پوری غفرلہٗ (۷) رئیس الدین غفرلہٗ (۸) رشید احمد عفی عنہ
مفتی مدرسہ شاہی مراد آباد — مدرس جامعہ مظاہر علوم وقف — خادم الافتاء دار العلوم عبدیہ
نزیل مکہ مکرمہ ۱۲ ذی الحجہ ۱۴۲۰ھ — سہارنپور یوپی - انڈیا — بستین ضلع فرید آباد - انڈیا

(بشکریہ ندائے شاہی حج نمبر ۲۰۰۱ء)

مزدلفہ مکہ مکرمہ میں کب داخل ہوا؟

اب یہ مسئلہ بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ مزدلفہ مکۃ المکرمہ میں داخل ہے یا اس سے خارج مستقل جگہ ہے؟ ہم یہ محسوس کر رہے ہیں کہ جو مسئلہ ہم لکھنے جا رہے ہیں اسکے بارے میں کچھ لوگوں کے ذہنوں میں خلجان اور شبہ ضرور ہوگا، لیکن چونکہ مسئلہ شرعی ہے اسلئے ہم لکھنے پر مجبور ہیں تاکہ آئندہ مسلمان اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ کہ ۱۴۲۰ھ میں جب علماء کرام اور مفتیان عظام نے منیٰ اور مزدلفہ کا معائنہ اور مشاہدہ کیا تھا اس وقت مکۃ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان تسلسلِ آبادی ہو کر دونوں کا متصل اور متحد ہونا ثابت ہوا تھا، مگر مزدلفہ بالکل الگ تھا۔ لیکن پھر جب ۴ سال کے بعد ۱۴۲۴ھ میں دوبارہ علماء کرام نے مشاہدہ فرمایا تو دیکھنے میں آیا کہ مکۃ المکرمہ کا مشہور بازار اور محلہ عزیزیہ کی آبادی بہت تیزی سے بڑھتی ہوئی حدودِ مزدلفہ تک پہنچ گئی ہے۔ اور دائرہ مزدلفہ کے اندر بھی کچھ عمارتیں بن گئی ہیں۔ یہ صورتِ حال دیکھ کر کوئی بھی عالم اور مفتی جو مسائل شرعیہ پر واقف اور فقہی مزاج رکھتا ہو وہ یہ کہہ نہیں سکتا کہ مزدلفہ مکۃ المکرمہ سے الگ کوئی مستقل جگہ ہے بلکہ مجبور ہو کر یہ کہے گا کہ اب مزدلفہ مکۃ المکرمہ سے الگ نہیں رہا ہے بلکہ مکۃ المکرمہ میں شامل ہو گیا ہے۔ اور جس حصہ میں آبادی نہیں ہوئی ہے وہ حصہ فناءِ شہر میں داخل ہے۔ اسی لئے مدرسہ صولتیہ کے زیر نگرانی

ہندوستان اور پاکستان کے معتبر اور مقتدر علماء کرام اور مفتیان عظام نے یہ فتویٰ تحریر کیا ہے کہ اب مزدلفہ بھی منیٰ کی طرح مکۃ المکرمہ کا جز بنکر اس کی آبادی میں شامل ہو چکا ہے۔ اسی لئے حجاج کرام کا مزدلفہ میں قیام اور رات گذارنا، نمازوں میں قصر اور اتمام کے مسئلہ میں ایسا ہی ہے جیسا کہ مکۃ المکرمہ میں گذارا ہو۔ لہٰذا کسی مسافر کا مکۃ المکرمہ میں رات گذارنا اور پھر مزدلفہ میں رات گذارنا الگ الگ دو موضع میں رات گذارنے کے حکم میں نہیں ہوگا بلکہ موضع واحد میں رات گذارنے کے حکم میں ہوگا۔ اسی لئے آئندہ سے حاجیوں کے مکۃ المکرمہ میں تقسیم ہونے یا مسافر ہونے کا مدار اسی بات پر ہوگا کہ جس دن مکۃ المکرمہ میں پہنچا ہو اس دن سے لیکر حج کے بعد واپسی تک کے درمیان اگر پندرہ دن سے زیادہ ہوتے ہیں تو وہ حاجی مقیم ہوگا اور نمازوں میں اتمام کرنا اس حاجی پر لازم ہوگا۔ اور اگر واپسی تک پندرہ دن سے کم ایام کا قیام ہے تو وہ حاجی مسافر ہوگا۔ اور نمازوں میں قصر کرنا اس پر لازم ہوگا۔

حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں ایک مفصّل فتویٰ لکھا ہے کہ اگر دو موضعوں کو دیکھا جائے تو دیکھنے والوں کو اگر متحد معلوم ہوں تو مسئلہ قصر و اتمام میں دونوں کو ایک شمار کیا جائیگا۔ کہیں بھی رات گذارے تو ایک جگہ رات گذارنے کے حکم میں ہوگا۔ (مستفاد امداد الفتاویٰ ۱/۶۶۷)

اور حضرات فقہاء کرام نے صاف الفاظ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر شہر کی آبادی بڑھتی ہوئی آس پاس کے گاؤں دیہات سے مل کر متصل ہو جائے تو شرعی طور پر ان گاؤں دیہات کو بھی حدود شہر کے دائرہ کے اندر شمار کیا جاتا ہے۔ اسلئے شہر مکہ مکرمہ کی آبادی جب بڑھتی ہوئی بعض کنارے سے منیٰ کو پہنچ گئی اور بعض کنارے سے مزدلفہ کو پہنچ گئی تو منیٰ اور مزدلفہ دونوں حدود مکۃ المکرمہ اور اس کی آبادی اور شہر کے دائرہ میں شمار ہو کر مکۃ المکرمہ کے محلوں میں شامل ہوں گے۔ لہٰذا منیٰ و

مزدلفہ میں رات گذارنا اتمام وقصر کے مسئلہ میں مکہ میں رات گذارنے کے حکم میں ہوگا۔
حضرات فقہاء کی عبارات ملاحظہ فرمائیے۔
فتاویٰ تاتارخانیہ میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اذا کانت القریٰ متصلۃ بربض المصر فحینئذٍ تعتبر مجاوزۃ القریٰ والصحیح ماذکرنا انہ یُعتبر عمران المصر الا اذا ثمۃ قریۃ او قریٰ متصلۃ بربض المصر فحینئذٍ یُعتبر مجاوزۃ القریٰ الخ سلہ

جب شہر اطراف اور کناروں کے مکانات سے گاؤں کی آبادی متصل ہوجائے تو اس وقت مسافر کے قصر صلوٰۃ کیلئے گاؤں کی آبادی سے تجاوز ہی کا اعتبار ہوگا۔ اور صحیح قول وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا تھا، بایں طور کہ شہر کی آبادی سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا۔ مگر جب وہاں ایک گاؤں یا چند گاؤں شہر کے کنارے کے مکانات سے متصل ہوجائیں تو اس وقت ان گاؤں ہی کی آبادی سے تجاوز کرجانے کا اعتبار ہوگا۔

اس کو فتاویٰ قاضی خاں میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

وان کانت القریٰ متصلۃ بربض المصر فالمعتبر مجاوزۃ القریٰ هو الصحیح وان کانت القریۃ متصلۃ بفناء المصر لا بربض المصر یُعتبر مجاوزۃ الفناء ولا یُعتبر مجاوزۃ القریۃ سلہ

اور اگر شہر کے اطراف کے مکانات سے گاؤں کی آبادی ملکر متصل ہوجائے تو گاؤں سے تجاوز کرجانے کا اعتبار ہوگا۔ یہی صحیح اور راجح قول ہے۔ اور اگر شہر کی آبادی سے ملے ہوئے گاؤں نہ ہوں بلکہ فناء شہر سے متصل گاؤں ہو تو فناء شہر سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا۔ گاؤں سے تجاوز کا اعتبار نہ ہوگا۔

سلہ تاتارخانیہ ۲/ ۵، ہندیہ ۱/ ۱۳۹ سلہ قاضیخاں علی الہندیہ ۱/ ۱۶۵

اس کو صاحب مراقی الفلاح نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

بشرط مجاوزة ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن فانه في حكم المصر وكذا القرى المتصلة بربض المصر يشترط مجاوزتها في الصحيح الخ [1]

شہر کے کنارے کے مکانات سے تجاوز کرنا مشروط ہے۔ اور وہ شہر کے کنارے اِردگرد کے مکانات اور رہائش گاہیں ہیں۔ لہٰذا وہ بھی شہر کے حکم میں ہونگے اور ایسے ہی ایسے گاؤں جو شہر کے کنارے کے مکانات سے متصل ہوگئے ہوں تو صحیح قول کے مطابق اُن گاؤں سے تجاوز کرجانا لازم ہے۔

مزدلفہ کے بارے میں علماءِ کرام و مفتیانِ عظام کا فتویٰ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّيْ عَلٰى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ۔ اَمَّا بَعْدُ

پہلے دور میں مکہ معظمہ، منیٰ، مزدلفہ اور عرفات سب الگ الگ مقامات تھے۔ اور ان مقامات کے درمیان آبادی کا کوئی اتصال نہیں تھا۔ چنانچہ عرصہ دراز سے اسی اعتبار سے قصر و اتمام کے مسائل بتائے جاتے تھے۔ لیکن گذشتہ چند سالوں سے مکہ معظمہ کی آبادی اس تیزی سے پھیلنی شروع ہوئی کہ منیٰ تین جانب سے مکہ معظمہ کی آبادی سے متصل ہوگیا۔ چنانچہ سنہ ۱۴۲۰ھ میں معتبر علماء ومفتیان کرام نے بذاتِ خود مشاہدہ کرکے منی کے مکہ معظمہ میں شامل ہونے کا فتویٰ جاری کیا۔

اب اس سال سنہ ۱۴۲۴ھ میں دوبارہ مذکورہ مقامات کا مشاہدہ کیا گیا تو معلوم

---

[1] مراقی الفلاح / ۲۳۰ بالفاظ دیگر شامی زکریا ۲/ ۵۹۹ کراچی ۲/ ۱۲۱ طحاوی ۱/ ۲۳۰ البحرالرائق زکریا ۲/ ۲۲۶ کوئٹہ ۲/ ۱۲۸۔

ہوا کہ اب مزدلفہ بھی مکہ معظمہ کی آبادی سے عزیزیہ کی جانب متصل ہوچکا ہے، لہٰذا اب قصر و اتمام کے بارے میں مزدلفہ کا حکم بھی مکہ معظمہ اور منیٰ ہی کے حکم میں ہے۔ اور جن حجاج کرام کا مکہ معظمہ میں آمد اور واپسی کا درمیانی وقفہ پندرہ دن کا ہو رہا ہو وہ سب اتمام کریں گے۔ اور اس مدت میں منیٰ اور مزدلفہ میں رات گذارنا ان کے مقیم ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ منیٰ اور مزدلفہ اب مکہ معظمہ ہی کے حکم میں ہیں۔ اور عرفات میں چونکہ صرف دن کا قیام ہوتا ہے لہٰذا وہاں بھی اتمام کا حکم ہوگا۔

واضح رہے کہ اس فتوے کا تعلق مشاعر مقدسہ (منیٰ، مزدلفہ، عرفات) کی حدود شرعیہ سے نہیں ہے۔ کیونکہ وہ سب توقیفی ہیں۔ ان میں ترمیم و اضافہ کا کسی کو حق نہیں ہے۔ البتہ قصر و اتمام کے مسائل میں حکم وہ ہوگا جو مذکورہ فتوے میں بیان کیا گیا ہے۔

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

(۱۷ ذی الحجہ ۱۴۲۴ھ بروز دوشنبہ مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ)

دستخط علماء کرام و مفتیان عظام

۱۔ عبدالحق غفرلہٗ خادم دارالعلوم دیوبند۔

۲۔ محمود حسن غفرلہٗ بلندشہری خادم (مفتی) دارالعلوم دیوبند۔

۳۔ شبیر احمد عفا اللہ عنہ مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد، یوپی، انڈیا

۴۔ شیر محمد علوی مفتی جامعہ اشرفیہ لاہور۔ پاکستان۔

۵۔ محمد سلمان منصورپوری غفرلہٗ مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد۔

۶۔ مشرف علی تھانوی مفتی دارالعلوم الاسلامیہ اقبال ٹاؤن لاہور۔ پاکستان۔

۷۔ محمد فاروق غفرلہٗ مفتی جامعہ محمودیہ علی پور ہاپوڑ روڈ میرٹھ۔ یوپی

۸۔ مبین احمد قاسمی استاذ جامعہ عربیہ خادم الاسلام ہاپوڑ۔

۹۔ مقصود عالم مفتی خادم الاسلام ہاپوڑ۔ انڈیا۔

۱۰ ابوالکلام مفتی مرکزی دارالافتاء جامعہ اسلامیہ عربیہ بھوپال (ایم۔پی)
۱۱ عبدالستار مفتی افضل العلوم تاج گنج آگرہ۔ یوپی۔

مسئلہ سفر اور مسئلہ جمعہ کا فرق

یہاں یہ بات بھی نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ نمازوں کے قصر واتمام کا مسئلہ اور وجوب جمعہ کا مسئلہ دونوں کے درمیان کافی فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ فنارِ شہر بہر حال شہر کے کنارے باہر ہوتا ہے۔ کبھی فنارِ شہر، شہر کی آبادی سے قریب ہوتا ہے۔ اور کبھی دور بھی ہوتا ہے۔ اب اگر کوئی گاؤں فنارِ شہر سے متصل ہوگیا ہے، مگر شہر کے مکانات سے بلکہ مسلسل آبادی میں شامل نہیں ہوا ہے، تو فنارِ شہر سے متصل ہونے کی وجہ سے اس گاؤں میں جمعہ تو جائز ہوجائیگا۔ لیکن اسی شہر کا آدمی جو سفر کے لئے روانہ ہورہا ہے اس کی نمازوں کے قصر کے لئے اس گاؤں سے تجاوز کرنا لازم نہ ہوگا۔ بلکہ صرف شہر کی آبادی اور فنارِ شہر سے تجاوز کرنا کافی ہوجائیگا۔
اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انہٗ لابُدَّ من مجاوزۃ القریۃ المتصلۃ بربض المصر بخلاف القریۃ المتصلۃ بفناء المصرِ فانہٗ یعتبر مجاوزۃ الفناء لا القریۃ (قولہ) بخلاف الجمعۃ حیث تصحّ فِی الفناءِ قرُبَ اَوْ بَعُدَ فُصِّل بمزارع اَوْلا۔ لانّ

بیشک مسافر کے لئے قصرِ صلوٰۃ کے لئے شہر کے اطراف کے مکانات ورہائش گاہوں سے متصل گاؤں سے تجاوز کرنا لازم ہے، بخلاف ایسے گاؤں کے جو فنارِ شہر سے متصل ہو۔ اسلئے کہ بیشک ایسی صورت میں فنارِ شہر سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا۔ اور فنار سے متصل گاؤں سے تجاوز کرنیکا اعتبار نہ ہوگا۔ (انکا قول) بخلاف مسئلہ جمعہ کے، اسلئے کہ فنارِ شہر میں

الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر الخ [1]

جمعہ صحیح ہو جاتا ہے چاہے فناء شہر، شہر سے قریب ہو یا دور، کھیتوں کے ذریعہ سے فاصل ہو یا نہ ہو، اسلئے کہ جمعہ شہر کے مصالح میں سے ہے، بخلاف مسئلہ سفر کے، کیونکہ وہ مصالح سفر میں سے نہیں۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر شہر کی آبادی اور فناء شہر کے درمیان ایک غلوہ یعنی چار سو ہاتھ تقریباً پاؤ کلومیٹر کا فاصلہ ہو یا کھیت کا فاصلہ ہو تو فناء شہر سے تجاوز کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ شہر کی آبادی سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر ایک غلوہ کا فاصلہ نہیں ہے یا کھیت کا فاصلہ نہیں ہے تو فناء شہر سے تجاوز کرنا معتبر ہو جائے گا۔ قاضی خاں کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

ان كان بين المصر وفنائه اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة ويعتبر مجاوزة الفناء ايضاً وان كان بينهما مزرعة او كانت المسافة بين المصر وفنائه قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر ولا يعتبر فى مجاوزة الفناء [2]

اگر شہر اور فناء شہر کے درمیان ایک غلوہ سے کم کا فاصلہ ہے، اور دونوں کے درمیان کسی کھیت کا فاصلہ بھی نہیں ہے تو فناء شہر سے تجاوز معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں کے درمیان کھیت ہے یا شہر و فناء کے درمیان ایک غلوہ یعنی چار سو ہاتھ کا فاصلہ ہے تو شہر کی آبادی سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا، اور فناء شہر سے تجاوز کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔

---

[1] طحاوی علی الدر ۱/۳۳۰۔

[2] قاضی خاں علی الہندیہ ۱/۱۲۵۔

بڑے شہر اور چھوٹے شہر کا فرق

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ مسافر کے لئے قصر کی ابتداء اپنے شہر کی آبادی یا فنائے شہر سے تجاوز کرنے کے بعد شروع ہوتی ہے۔ جیسا کہ تمام فقہاء نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور یہ اصول ہر چھوٹے اور متوسط شہروں کے لئے مسلّم اور معمول ہے جیسا کہ فی الحال شہر مکۃ المکرمہ اور مدینۃ المنورہ، طائف وغیرہ متوسّط درجہ کے شہر ہیں۔ اور ہمارے ہندوستان میں بنارس، الٰہ آباد، لکھنؤ، بھوپال وغیرہ متوسط درجہ کے شہر ہیں۔ اور سہارنپور، مظفر نگر، مرادآباد، بریلی، رامپور، بلندشہر وغیرہ چھوٹے درجہ کے شہر ہیں۔

لیکن جس شہر نے بہت زیادہ وسیع اور ہر طرف سے پھیلتے ہوئے بعض دوسرے اضلاع کو بھی اپنے اندر داخل کرلیا ہے۔ اور ایک کنارے کے باشندے دوسرے کناروں کو اپنے لئے اجنبی اور غیر مانوس علاقہ سمجھتے ہوں جیسا کہ شہر دہلی، اُتر پردیش کے شہر غازی آباد تک، اور نویڈا خود مستقل بہت بڑا پھیلا شہر ہے جو دہلی کی آبادی سے تسلسل کے ساتھ مل گیا ہے۔ پھر صوبہ ہریانہ کا ضلع گوڑگاواں اور شہر فریدآباد وغیرہ سب تسلسل آبادی کے ساتھ دہلی سے مل گئے ہیں۔ تو ایسے حالات میں جب غازی آباد یا نویڈا کا آدمی نظام الدین اور فریدآباد ہوتے ہوئے آگرہ جانا چاہے تو وہ غازی آباد یا نویڈا کی حدود سے تجاوز کرنے پر قصر شروع کرے گا۔ یا پوری دہلی پار کر کے فریدآباد سے تجاوز کرنے کے بعد، اسی طرح جب آگرہ سے واپس لوٹیگا تو فریدآباد پہونچتے ہی قصر چھوڑ کر اتمام کرنے لگیگا۔ یا غازی آباد یا نویڈا کی حدود میں داخل ہونے کے بعد اتمام کریگا۔ ؟

تو اس سلسلہ میں حدیث اور فقہ میں صریح اور صاف جزئیہ ملنا ممکن نہیں۔

اسلئے کہ دورِ نبوت اور فقہاء مجتہدین کے دور میں اتنے بڑے شہر کا تصور اور وہم و گمان تک نہیں تھا۔ اب ایسے شہروں کا مسئلہ کیسے حل ہو؟ تو ظاہر بات ہے کہ وقت کے علماء کو صریح جزئیات کے بجائے فقہی اشارات اور دور کے نظائر کو بنیاد بنا کر کام لینا پڑیگا۔

ایسا ہی ایک سوال شہر دہلی سے متعلق حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ سے کیا گیا تھا، جس کا سوال وجواب فتاوی رحیمیہ ۲۶۴/۶ میں موجود ہے۔ مفتی صاحب موصوف نے لکھا ہے کہ ایسے بڑے شہر کا اصول الگ ہو گا۔ اگر کارپوریشن یعنی میونسپلٹی نگر پالیکا نے دونوں کو الگ الگ آبادی قرار دیکر دونوں کی حُدود بھی الگ الگ مقرر کردی ہے۔ اور دونوں کے متصل ہونے کی وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ دونوں اپنی اپنی جگہ الگ الگ حیثیت سے الگ الگ دو مستقل شہر ہیں۔

تو مسافر کے لئے اپنے شہر کے ایریا اور حُدود سے تجاوز کرنے پر قصرِ صلوٰۃ کا حکم لاگو ہو گا۔ لہٰذا غازی آباد کا آدمی آگرہ جاتے وقت غازی آباد کے ایریا اور حُدود سے تجاوز کرتے ہی قصر شروع کریگا۔ اسی طرح نویڈا کا آدمی حُدودِ نویڈا سے تجاوز کرتے ہی قصر شروع کریگا۔ پوری دہلی گذر کر فریدآباد تک تجاوز کرنے کا انتظار نہیں کریگا۔ اسی طرح واپسی میں فریدآباد پہنچکر یا شہر دہلی کے کسی دوسرے حصہ میں پہنچکر سلسلۂ قصر ختم کر کے اتمامِ صلوٰۃ نہیں کریگا۔ اسلئے کہ وہ جب تک غازی آباد کی حُدود میں یا نویڈا کی حُدود میں داخل نہ ہوگا اس وقت تک باضابطہ مسافر ہی رہیگا۔ بلکہ غازی آباد یا نویڈا میں داخل ہوجانے کے بعد ہی یہ کہا جائیگا کہ اب یہ اپنے شہر میں داخل ہوگیا ہے۔

یہی حکم بمبئی، مدراس، کلکتہ، کراچی وغیرہ بڑے شہروں کے لئے ہوگا۔

یہ مسئلہ فتاویٰ قاضی خاں کے ایک جزئیہ سے مستفاد ہوتا ہے۔ اس میں ہے کہ اگر فنارِ شہر، شہر کی آبادی سے ایک غلوہ یعنی چار سو ہاتھ کے فاصلہ پر ہو۔ یا فنائے شہر اور شہر کے درمیان کسی کھیت کا فاصلہ ہو تو فنارِ شہر سے تجاوز کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شہر کی آبادی سے تجاوز کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا جب فنارِ شہر معمولی فاصلہ ہونے کی وجہ سے مسئلہ قصر و اتمام میں شہر سے الگ شمار کیا گیا تو دوسرا مستقل شہر بطریق اولیٰ قصر و اتمام کے مسئلہ میں آپ کے شہر کا حصّہ اور جزء شمار نہ ہوگا۔

قاضی خاں کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

ان کان بین المصر وفنائہ اقلّ من قدر غلوۃ ولم یکن بینہما مزرعۃ یعتبر مجاوزۃ الفناء ایضًا وان کان بینہما مزرعۃ او کانت المسافۃ بین المصر وفنائہ قدر غلوۃ یعتبر مجاوزۃ عمران المصر ولا یعتبر فی مجاوزۃ الفناء الخ[1]

اگر شہر اور فنارِ شہر کے درمیان ایک غلوہ کی مسافت کا فاصلہ نہیں ہے۔ اور دونوں کے درمیان کسی کھیت کا بھی فاصلہ نہیں ہے تو فنارِ شہر سے بھی تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور اگر ان دونوں کے درمیان کھیت کا فاصلہ ہے، یا شہر اور فنارِ شہر کے درمیان ایک غلوہ یعنی چار سو ہاتھ کا فاصلہ ہے تو شہر کی آبادی سے تجاوز کرنے کا اعتبار ہوگا۔ اور فنارِ شہر سے تجاوز کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔

ہوائی جہاز میں بلا محرم عورت کا سفر

یہاں یہ مسئلہ نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ آجکل کے زمانہ میں بہت سے لوگ یورپ، امریکہ، سعودی عرب وغیرہ میں لمبے زمانہ تک کے لئے ملازمت پر مامور ہیں

---

[1] فتاویٰ قاضی خان ۱/۱۶۵ —

یا ملازمت نہیں ہے۔ لیکن ایسے اعذار اور دشواریاں ان کے سامنے ہیں جن کی وجہ سے حسب چاہے وطن نہیں آسکتے، اور ان کی بیویاں وطن میں تجرد کی زندگی گذار رہی ہیں، بعض دفعہ فتنہ اور معصیت کا اندیشہ بھی سامنے آتا ہے، اب ایسے حالات میں شوہر انہیں اپنے پاس بُلانا چاہے تو مسئلہ شرعی مانع بن جاتا ہے، ان کی بیویاں اگر بغیر محرم کے اپنے یہاں کے ایئرپورٹ سے ہوائی جہاز کا سفر کرکے شوہر کے یہاں پہونچتی ہیں تو بلا محرم عورت کا اتنا لمبا سفر کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اگر محرم کو ساتھ میں لیتی ہیں تو محرم کے آنے جانے کا خرچہ اتنا بھاری پڑجاتا ہے کہ اسکا تحمل دشوار ہے، تو ایسے پریشان کن حالات میں اس مسئلہ کے لئے شریعت میں کوئی گنجائش اور حل موجود ہے؟ تو شریعت کا اصل حکم اس سلسلہ میں یہی ہے کہ بغیر محرم یا بغیر شوہر کے مشتہاۃ عورت کے لئے تین منزل جس کی مسافت شرعی میل کے اعتبار سے اگر ۴۸ میل ہے جس کی موجودہ زمانہ میں کلومیٹر کے حساب سے ۸۷ کلومیٹر ۸۲ میٹر ۴۰ سینٹی میٹر ہوتی ہے۔ اور اگر ۵۴ میل شرعی ہو تو ۹۸ کلومیٹر ۲۹۶ میٹر ہوتی ہے۔

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سفر حج کے لئے بھی اتنی لمبی مسافت کا سفر بغیر محرم یا بغیر شوہر کے عورت کے لئے کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن کسی خاص عذر یا شدید مجبوری کے وقت کیا حکم ہوگا؟۔ اس کے لئے چند قیودات کے ساتھ حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام شافعیؒ اور امام محمد بن سیرینؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام حماد کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔ ان حضرات کے نزدیک ایسی جماعت اور ایسے لوگوں کے ساتھ یا ایسی عورتوں کی جماعت کیساتھ بغیر محرم اور بغیر شوہر کے اتنی لمبی مسافت کے سفر کی گنجائش ہے جس پر اعتماد و اطمینان ہو لہٰذا اگر عورت کا شوہر سعودی عرب یا یورپ یا امریکہ یا دُور دراز کے ایسے ممالک میں ہے جہاں پہنچنے کے لئے بھاری اخراجات لازم ہیں، اور محرم کا خرچہ برداشت کرنا دشوار ہے۔ اور عورت کا شوہر حقوقِ زوجیت کے لئے عورت

کے پاس خود نہیں آپارہا ہے تو ایسی صورت میں جہاں عورت ہے وہاں کے ائرپورٹ تک محرم پہنچادے۔ اور جہاں جا نا ہے وہاں کے ائرپورٹ سے شوہر یا محرم جاکر کے ساتھ میں لے آئے۔ اسی طرح اگر عورت کو شوہر وہاں سے بھیج دے، اور دوسری جگہ کے ائرپورٹ سے محرم آکر کے لیجائے، تو درمیان میں ہوائی جہاز میں سفر کے دوران عورت کے کسی غیر مرد کے ساتھ فتنہ میں مبتلا ہونے کا کوئی خطرہ نہیں ہے تو ایسی صورت میں مذکورہ ائمہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس کی گنجائش ہے کہ عورت دونوں جانب کے ائرپورٹ تک محرم یا شوہر کے ساتھ سفر کرے اور درمیان میں صرف ہوائی جہاز کا سفر بغیر محرم یا بغیر شوہر کے اس بات پر اطمینان کے ساتھ کرسکتی ہے کہ ہوائی جہاز میں کسی نامحرم مرد کے ساتھ برائی اور فتنہ میں مبتلا ہونیکا کوئی خطرہ اور اندیشہ نہ ہو۔ اور اس میں بھی یہی کوشش کی جائے کہ ڈائرکٹ فلائٹ سے سفر کیا جائے۔

مذکورہ ائمہ کے اقوال ملاحظہ فرمائیے۔

قال حمّاد رحمہ اللہ تعالیٰ لَابَأسَ لِلمَرأۃ ان تُسافِر بغَیرِ محرَمٍ مع الصّالحین [1] فقال مَالِك: تخرُجُ مَعَ جمَاعۃِ النِّساءِ، وقال الشافعی: تخرُجُ مع ثقۃ حُرَّۃٍ مُسلِمَۃٍ، وَقَالَ ابن سِیرِین تخرج مع رجُلٍ من المُسلِمِین، وَقَالَ الاوزاعی: تخرج

امام حمادؒ نے فرمایا کہ عورت کے لئے نیک لوگوں کیساتھ بغیر محرم کے سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عورت کیلئے جائز ہے کہ عورتوں کی جماعت کے ساتھ مسافتِ سفر کو نکلے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مسلمان آزاد قابلِ اعتماد جماعت کے ساتھ عورت سفر کو جاسکتی ہے۔ اور امام محمد ابن سیرینؒ نے فرمایا کہ مسلمانوں میں سے کسی مرد کے ساتھ سفر کو جاسکتی ہے۔ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا

---

[1] ہندیہ ۵/۳۶۶۔

مع قومٍ عدولٍ لہ | کہ عادل لوگوں کے ساتھ سفر کو جاسکتی ہے۔

اَوجز المسالک میں حضرت شیخ زکریا صاحبؒ نے اس کو اور واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

ان المحرم لیس بشرطٍ فی الحج الواجب، قال الاثرم سمعت احمد یسأل هل یکون الرجل محرمًا لأم امرأته یخرجها الی الحج فقال اما فی حجة الفریضة فارجو لانها تخرج الیها مع النساء ومع کل من امنته۔ واما فی غیرها فلا۔ والمذهب الاول وعلیه العمل وقال ابن سیرین ومالك والاوزاعی والشافعی لیس المحرم شرطًا فی حجها بحالٍ، وقال ابن سیرین تخرج مع رجلٍ من المسلمین لابأس به وقال مالك تخرج مع جماعة النساء، وقال الشافعی تخرج مع حُرّة

بیشک عورت کے لئے واجب حج کے سفر میں محرم شرط نہیں ہے۔ امام اثرم نے فرمایا کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے سُنا ہے کہ جس وقت اُن سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ کیا آدمی اپنی بیوی کی ماں یعنی ساس کیلئے محرم ہوجاتا ہے تاکہ وہ ساس کو سفرِ حج میں ساتھ لیجائے، تو اس موقع پر امام احمدؒ نے فرمایا کہ فریضۂ حج کے بارے میں میں یہ امید رکھتا ہوں کہ عورت فریضۂ حج کے سفر کو دوسری عورتوں کے ساتھ اور ہر ایسے لوگوں کے ساتھ جاسکتی ہے جن پر اطمینان ہو، اور فریضۂ حج کے علاوہ میں نہیں جاسکتی۔ اور مذہب اوّل یہی ہے۔ اسی پر عمل ہے۔ اور امام ابن سیرینؒ اور امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عورت کیلئے سفرِ حج میں کسی بھی حال میں محرم شرط نہیں ہے۔ اور امام محمد ابن سیرینؒ نے فرمایا کہ عورت کسی مسلمان کے ساتھ سفرِ حج کو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ عورتوں کی جماعت کیساتھ جاسکتی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مسلمان آزاد

لہ اعلاء السنن کراچی ۱۰/۱۲، بیروتی ۱۰/۱۷۔

مُسْلِمَۃٍ ثِقَۃٍ، وقال الاَوْزَاعِي
تخرج مَعَ قَوْمٍ عَدُوْلٍ [له]

قابلِ اعتماد لوگوں کے ساتھ جاسکتی ہے۔ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ عادل لوگوں کیساتھ جاسکتی ہے۔

سِلے ہوئے کپڑے میں احرام باندھکر مکہ میں داخل ہونا

سعودی حکومت کی طرف سے مکۃ المکرمہ کی حُدود سے باہر رہنے والے سعودیہ کے لوگ جو پہلے اپنا حج کر چکے ہیں اُن پر اس بات کی پابندی لگائی جاتی ہے کہ وہ دوبارہ حج کے لئے نہ جائیں۔ اس لئے کہ سعودیہ کے لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے باہر سے آنیوالے حاجیوں کو حج میں تنگی اور پریشانی ہوتی ہے۔ چنانچہ جو بھی احرام باندھ کر کے مکہ کے لئے روانہ ہوتا ہے اُسے راستہ میں مکہ جانے سے روک لیا جاتا ہے، اور اسی حالت میں واپس بھیج دیا جاتا ہے۔ لیکن یہی لوگ انہیں دنوں میں اگر بغیر احرام کے مکہ مکرمہ جاتیں تو ان کو نہیں روکا جاتا ہے۔ ایسے حالات میں مدینہ منورہ، طائف، ینبوہ، جدہ وغیرہ میں رہنے والے بہت سے حضرات ایسے ہیں جن کو حج کرنے کا شوق ہے، اور وہ حج کو جانا چاہتے ہیں لیکن احرام کے کپڑے پہن کر نہیں داخل ہو سکتے، اور سِلے ہوئے کپڑے کُرتا، پائجامہ پہن کر داخل ہوتے ہیں، تو ان پر کوئی ٹوک نہیں ہوتی۔ تو اُن کے لئے مسئلہ کا حل یہ ہے کہ وہ سِلے ہوئے کپڑے کے ساتھ میقات یا میقات سے پہلے احرام کی نیت کر کے تلبیہ پڑھ کر احرام باندھ لیں۔ اور احرام حج کی نیت سے تلبیہ پڑھنے کا نام ہے۔ بغیر سِلے ہوئے کپڑے پہننے کا نام نہیں ہے۔ لہٰذا سِلے ہوئے کپڑے پہننے کی حالت میں احرام باندھ کر چند گھنٹے میں مکۃ المکرمہ داخل ہو جاتے ہیں۔ اور پھر

[له] اوجز المسالک ۲/۲۳۷۔

مکۃ المکرمہ داخل ہو کے فوراً سلے ہوئے کپڑے اُتار کر کے بغیر سلے کپڑے پہن لیں، اور ایک صدقہ فطر کی قیمت صدقہ کر دیں، تو ایسی صورت میں ان حاجیوں پر دم واجب نہیں ہوگا، بلکہ صرف ایک صدقہ فطر دینا کافی ہو جائیگا۔ اسلئے کہ دم اس وقت واجب ہوتا ہے جب ایک دن کامل یا ایک رات کامل یعنی ۱۲ گھنٹے مسلسل سلا ہوا کپڑا پہن لیں اور ان لوگوں نے یوم کامل سلا ہوا کپڑا نہیں پہنا۔ پچھلے چند سالوں سے مدینۃ المنورہ کے بہت سے احباب نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی پریشانیاں اور دشواریاں پیش کی ہیں کہ ہم احرام باندھ کے جاتے ہیں تو ہمیں واپس کر دیا جاتا ہے۔ اور پھر ہمارے اُوپر وہ تمام احکام جاری اور لاگو ہو جاتے ہیں جو محرم حاجی کے اُوپر لاگو ہوتے ہیں۔ اس سے بڑی پریشانیاں اور دشواریاں سامنے آتی ہیں۔ اور بہت سے احباب کئی کئی چکر لگا کر کافی دشواریاں برداشت کر کے مکہ میں داخل ہوتے ہیں۔ تو کیا ایسے حالات میں ہمارے لیے مسئلہ کا کوئی متبادل حل ہے؟ تو ایسے لوگوں کے لئے مسئلہ کا متبادل حل یہی ہے جو اُوپر یہاں لکھا گیا ہے۔

حضرات فقہاء نے اس کو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لبس مخیطًا لبسًا معتادًا أو ستر رأسهٗ (الی قوله) یومًا کاملًا أو لیلةً کاملةً وفی الأقل صدقة ومحته فی الشامية الظاهر انّ المراد مقدار احدهما فلو لبس من نصف النهار الی نصف اللیل من غیر انفصال أو بالعکس لزمهٗ دم کما

اس طرح سلا ہوا کپڑا پہننا جس کا سلا ہوا پہننا رائج اور عادت ہے، یا پورا سر ڈھانک لیا مکمل ایک دن یا مکمل ایک رات۔ اور ایک رات سے کم میں صدقہ فطر لازم ہے۔ اس کے نیچے شامی میں ہے: ظاہر یہی ہے کہ مراد رات و دن میں سے ایک کی مقدار ہے۔ لہٰذا اگر نصف النہار سے نصف لیل تک مسلسل بغیر انفصال کے سلا ہوا کپڑا پہن لیا یا اسکے برعکس یعنی نصف لیل

يشير اليه قولهٗ وفي الاَقلِ صدقة۔ ؎۱

سے نصف نہار تک، تو اس پر دم واجب ہو جائے گا۔ جیسا کہ اسکی طرف اپنے قول سے اشارہ فرمایا۔ اور کم میں صدقہ واجب ہے۔

اور اس کو ہدایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

وان لبسَ ثوبًا مخيطًا اَوْ غطّٰى رأسهٗ يومًا كاملًا فعليهِ دمٌ و ان كان اقل من ذٰلك فعليهِ صدقة ؎۲

اگر سلا ہوا کپڑا پہن لیا یا سر ڈھانک لیا مکمل ایک دن تو اس پر دم واجب ہے، اور اگر ایک دن سے کم ہے تو اس پر صدقہ لازم ہے۔

اور ہندیہ میں اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

اِذَا لَبِسَ المحرمُ علٰى وجهِ المعتادِ يومًا اِلَى الليل فعليهِ دمٌ وان كان اقل من ذٰلك فصدقة ؎۳

جب محرم نے معتاد اور رواج کے مطابق ایک دن پورا رات تک پہن لیا ہے تو اس پر دم واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم ہے تو صدقہ واجب ہے۔

اس کو غنیۃ الناسک میں اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ یوم کامل یعنی ۱۲ گھنٹے پہن لیا تو دم واجب ہو جائیگا۔ اور اگر ایک دن سے کم اور ایک گھنٹہ سے زیادہ پہن لیا ہے تو ایک صدقۂ فطر واجب ہوگا۔

فلو احرم لابسًا للمخيط فعليهِ دمٌ اِذا مضٰى عَلَيهِ يومٌ كاملٌ وفي اقل من يومٍ صدقة بعد

لہٰذا اگر سلا ہوا کپڑا پہننے کی حالت میں احرام باندھ لیا تو اس پر دم واجب ہے، جبکہ اسی حالت میں اسپر ایک یوم کامل گزر جائے، اور ایک یوم سے کم اور

؎۱ درمختار مع الشامی ۳/۵۷۷، ؎۲ ہدایہ باب الجنایات ۱/۲۴۷ ؎۳ ہندیہ کوئٹہ ۱/۲۴۲۔

ان یکون ساعۃً[1] | ایک گھنٹے سے زائد میں صدقۂ فطر لازم ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر مجبوری میں سلے ہوئے کپڑے پہن کر احرام باندھ لے، اور اسی حالت میں ایک دن مکمل ہونے سے پہلے پہلے چند گھنٹہ میں مکۃ المکرمہ پہنچکر سلا ہوا کپڑا اُتار دے، اور فوراً بغیر سلے ہوئے کپڑے پہن لے۔ پھر ایک صدقۂ فطر کی قیمت فقیروں کو دیدے تو احرام کے ممنوع عمل سے پاک ہوکر عام حاجیوں کی طرح آدابِ احرام کے احترام کے ساتھ ارکانِ حج ادا کرکے حاجیوں کے زمرہ میں شامل ہوسکتا ہے۔ اللہ پاک قبول فرمائے۔

حالتِ احرام میں سلی ہوئی لنگی پہننا

یہاں ایک مسئلہ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ حالتِ احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا مَردوں کے لئے جائز نہیں۔ لیکن سلے ہوئے کپڑے سے کس قسم کا کپڑا مراد ہے، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء نے ایک اصول وضابطہ مقرر فرمایا ہے۔ اور ضابطہ یہ بیان فرمایا ہے کہ ہر ایسا کپڑا مَردوں کے لئے جائز نہیں ہے جو بدن کی ہیئت اور بناوٹ کے مطابق سِلا ہوا ہو یا بنا ہوا ہو، جیسے کہ ٹوپی، بنیان، کُرتہ، پائجامہ، شلوار، نیکر، جبہ، صَدری اور شیروانی وغیرہ ہے۔ یہ سارے کپڑے کسی نہ کسی طریقہ سے بدن کی ہیئت کے مطابق سلے یا بنے ہوتے ہیں۔ اسلئے اُنکا پہننا جائز نہیں ہے۔ لیکن سلی ہوئی لنگی کا پہننا بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ اسی طرح احرام کی دُو چادروں میں سے ایک کو لنگی کی طرح سل دیا جائے تاکہ پہنکر چلتے وقت ران اور ستر نہ کھلے تو بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ یہ مسئلہ

---

[1] غنیۃ الناسک نسخۂ قدیم ص۱۳۶، نسخۂ جدید ص۲۴۷)

بہت سے احباب کو اپنی طبیعت اور معلومات کے خلاف محسوس ہوگا۔ ان شاء اللہ کتابوں کی مراجعت سے یہ احساس دُور ہوجائیگا۔ [1]

حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو اس قسم کے الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

ان ضابطه لبس كل شئ معمول على قدر البدن او بعضه بحيث يحيط به بخياطة او تلزيق بعضه ببعض او غيرهما - و يستمسك عليه بنفس لبس مثله فخرج ما خيط بعضه ببعض لا بحيث يحيط بالبدن مثل المرقعة فلا بأس بلبسه [2]

بیشک ملا ہوا کپڑا پہننے کے لئے ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ ہر ایسی چیز کا پہننا ممنوع ہے جو پورے بدن یا بدن کے بعض حصہ کے مقدار اور ہیئت کے مطابق سِلی یا بنائی گئی ہو، اس حیثیت سے کہ سینے کی وجہ سے پورے بدن یا بعض بدن کو ہیئت کے مطابق ڈھانک لیا ہو، یا سینے یا بنے کی وجہ سے بعض بعض سے چپک جائے، اور بدن پر اس جیسے کپڑے کے محض پہننے سے خود بخود رُک جائے (جیسا کہ کرتہ، بنیان، ٹوپی، نیکر شلوار) لہٰذا اس ضابطہ سے وہ کپڑا نکل جاتا ہے جسکے کنارہ کو بعض سے سِلکر ملا دیا گیا ہو، اس طریقہ سے نہیں کہ اس سینے کی وجہ سے بدن کو اپنی ہیئت پر ڈھانک لے۔ جیسا کہ پیوند لگا کر جوڑ دیا گیا ہو تو ایسے کپڑے کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے ـــــــ

---

[1] امداد الفتاوی ۲/۱۶۴، معلم الحجاج ص۱۰۵، احکام حج ص۳۳، ایضاح المناسک ص۹۱
[2] شامی زکریا ۳/۴۹۹، کراچی ۲/۴۸۹ البحر الرائق زکریا ۲/۵۶۸، غنیۃ الناسک جدید ص۸۵ وقدیم ص۴۴)

حُدودِ منیٰ تنگ ہوجائے تو حجّاج کہاں قیام کریں؟

یہاں یہ مسئلہ بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ حُدودِ منیٰ کے اندر حجاج کرام کی کثرت کیوجہ سے قیامِ منیٰ اور مبیتِ منیٰ کیلئے کوئی جگہ باقی نہ رہے تو کیا ایسی صورت میں حُدودِ منیٰ سے متصل منیٰ سے باہر مزدلفہ کیطرف سے مزدلفہ کی حُدود میں اسی طرح جمرۂ عقبہ کے بعد حرم شریف کی طرف حُدودِ منیٰ سے باہر کے حصّہ میں رات گذارنے سے مبیتِ منیٰ اور قیامِ منیٰ کی سنت ادا ہوجائے گی یا نہیں۔ کہ جس طرح حُدودِ مسجد میں جگہ نہ ہونیکی صورت میں مسجد سے متصل باہر کھڑے ہوکر امام کی اقتدا کرنے سے اقتدا اور شرکت جماعت دونوں صحیح ہوجاتی ہیں۔ تو کیا اسی طرح قیامِ منیٰ بھی صحیح ہوسکتا ہے؟ تو اسکی وضاحت یہ ہے کہ حُدودِ منیٰ منصوص ہے کہ حضرت سیّدالکونین علیہ السّلام نے خود اسکی حُدود متعین فرمادیئے ہیں اور اسکی متعین شدہ حُدود میں کسی کو ترمیم کرنیکا حق نہیں ہے۔ اور رسُولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ کی حُدود اس طرح متعین فرمادی ہے کہ مزدلفہ کی جانب سے بطنِ محسّر جہاں اصحابِ فیل تباہ ہوگئے تھے۔ اسکے بعد سے شروع ہوکر حرم کی جانب سے جمرۂ عقبہ تک دو طرفہ پہاڑوں کے درمیان کا میدان منیٰ کے دائرہ میں داخل ہے۔ لہٰذا دونوں طرف کے پہاڑوں کی چوٹی تک اور جانبِ مزدلفہ میں بطنِ محسّر اور جانبِ قبلہ میں جمرۂ عقبہ کی درمیانی حُدود کے اندر کا حصہ منیٰ کے حکم میں داخل ہے اور اس حُدود کے دائرہ میں کہیں بھی قیام کریگا تو قیامِ منیٰ صحیح ہوجائیگا اور اس حُدود سے باہر قیام کریگا تو قیامِ منیٰ صحیح نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر حدودِ منیٰ میں کہیں بھی جگہ نہ ملے تو قیامِ منیٰ اور مبیتِ منیٰ ترک کردینا بلا کراہت جائز ہوگا نہ اس پر کوئی گناہ ہوگا اور نہ ہی کوئی جرمانہ لازم ہوگا۔ بلکہ ایسی تنگی کے عذر کیوجہ سے کہیں بھی رات گذارنا بلا کراہت

جائز ہو جائیگا۔

ومنیٰ شعبٌ طُولُہٗ نحوَ میلَیْن وَ عرضہٗ یسیرٌ والجبالُ المحیطُ بھا ما اقبل منھا عالیۃ فھو من منیٰ وما ادبر منھا فلیس من منیٰ۔ قولہٗ۔لقول عمر بن الخطاب لایبیتنَّ اَحَدٌ من الحجاج لیالی منی وَرَاءَ العقبۃ الخ (غنیۃ الناسک قدیم ص۱۰۴ نسخہ جدید/۱۶۹)

اور منیٰ ایک وادی کا نام ہے جس کی لمبائی دو میل اور چوڑائی مختصر ہے اور وہ پہاڑیں جو وادیٔ منیٰ کو گھیرے ہوتے ہیں ان پہاڑوں کی چوٹیوں سے سامنے کی طرف پہاڑیں بھی منیٰ میں شامل ہیں اور چوٹیوں سے پیچھے کی طرف منیٰ میں شامل نہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم ہے کہ کوئی حاجی جمرۂ عقبہ سے باہر منیٰ کی راتیں نہ گذارے۔

لہٰذا حدودِ منیٰ سے باہر مزدلفہ میں یا عزیزیہ میں یا مکۃ المکرمہ میں یا اپنے قیام گاہ میں یا حرم کے آس پاس میں غرضیکہ پورے مکۃ المکرمہ میں کہیں بھی رات گذارنا بلا کراہت جائز ہوجائیگا لہٰذا قیامِ منیٰ اور مبیتِ منیٰ کی نیت سے حدودِ منیٰ سے متصل باہر رات گذارنے کی کوئی ضرورت نہیں جیساکہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے بیر زمزم سے پانی پلانے والوں سے بھی مبیتِ منیٰ ساقط فرمایا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن ابن عمر ان العباس بن عبد المطلب اسْتَاذَنَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صلے اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَنْ یَّبِیْتَ بمکۃ لیالِی منیٰ من اجلِ سقایتہ فاذن لہ۔ الحدیث مسلم شریف ۱/۴۲۳

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی اجازت مانگی کہ ایام منیٰ کی راتیں مکۃ المکرمہ میں جاکر گذاریں۔ حاجیوں کو پانی پلانے کیلئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اجازت دیدی۔

اسی طرح عذر کیوجہ سے چرواہوں سے مبیتِ منیٰ ساقط فرمایا ہے۔
حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن ابی البدّاح بن عدی عن ابیہ ان النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم رخص للرعاء ان یرموا یومًا ویدعوا یومًا۔ (نسائی ۲/۴۳)

حضرت ابو البداح بن عدی اپنے والد سے روایت فرماتے ہیں کہ بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو اس بات کی اجازت مرحمت فرمائی ہے کہ ایک دن رمی کریں۔ اور ایک دن رمی چھوڑدیں۔

عَنْ عَدِی اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ للرّعاء فی البیتوتۃ یرمون یوم النحر والیومین الذین بعدہ یجمعونھما فی احدھما الحدیث (نسائی شریف کتب خانہ اشرفیہ دیوبند ۲/۴۳)

حضرت عدی ؓ سے مروی ہے کہ بیشک رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رات گذارنے کے بارے میں رخصت دی ہے کہ یوم النحر میں رمی کریں اور اسکے بعد کے دونوں دنوں کی رمی انہیں سے ایک میں کریں۔

اور قیام منیٰ اور مبیت منیٰ کو حدودِ مسجد سے متصل باہر کھڑے ہوکر امام کی اقتدار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اور نہ ہی اس قیاس کی ضرورت ہے اسلئے کہ جگہ کی تنگی اور عذر کی وجہ سے نفسِ نماز اور فریضہ نماز ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا اسکے برخلاف عذر کیوجہ سے مبیتِ منیٰ ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ لہٰذا دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ اسلئے اس قیاس کی ضرورت نہیں اور فی الحال سعودی حکومت نے مزدلفہ کا بڑا حصہ کبری ملک فیصل تک حاجیوں کیلئے ایام منیٰ میں قیام کرنے کے اسی طرح تسلسل کے ساتھ خیمے نصب کردیئے ہیں جسطرح حدودِ منیٰ میں ہیں۔ اسی طرح حرم کی طرف جمرۂ عقبہ کے بعد بھی پہاڑ کے دامنوں پر خیمے قائم کردیئے ہیں ان خیموں میں قیام کرنیکی وجہ سے قیام منیٰ کی سنت ادا نہیں ہوگی اور وہاں

قیام کرنا ناجائز بھی نہ ہوگا، ناجائز اسلئے نہیں ہے اگر منیٰ میں جگہ نہ ملنے کی صورت میں کہیں بھی قیام کرنا جائز ہے۔ لہٰذا وہاں بھی قیام کرنا جائز ہو جائیگا، مگر مبیت منیٰ کی سُنت حاصل نہ ہوگی۔

حاجی پر بقرعید کی قربانی

بقرعید کی قربانی مُسافر پر واجب نہیں ہوتی بلکہ مقیم پر ہی واجب ہوتی ہے لہٰذا جس حاجی کا قیام مکہ مکرمہ میں داخل ہونیکے بعد پھر وہاں سے روانگی کے درمیان پندرہ دن سے کم ہو تو وہ حاجی مُسافر ہے اُس پر بقرعید کی قربانی واجب نہیں۔ البتہ اگر قارن یا متمتع ہیں تو اس پر دم قران یا دم تمتع واجب ہوگا۔ جو حُدودِ حرم کے اندر کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور اگر مُفرد بالحج ہے تو اس پر کسی قسم کی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر حُدودِ مکہ میں داخل ہونے سے لیکر مکۃ المکرمۃ سے روانہ ہونے تک کے درمیان کا قیام پندرہ دن سے زائد ہے تو درمیان میں جدہ وغیرہ جاکر کوئی رات نہیں گذاری ہے تو وہ حاجی مُسافر نہیں ہوتا بلکہ مقیم ہوتا ہے۔ تو ایسے حاجی سرمایہ دار اور صاحبِ ثروت ہے تو اس پر مکہ والوں کی طرح بقرعید کی قربانی بھی واجب ہو جاتی ہے اور بقرعید کی قربانی حُدودِ حرم میں کرنا اُس پر لازم نہیں ہے بلکہ دُنیا کی کسی بھی جگہ اس قربانی کا ایامِ نحر میں کرنا جائز اور درست ہو جائیگا لہٰذا حاجی کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ یہ قربانی اپنے وطن میں کرنے کا انتظام کردے۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہم نے ایضاح المناسک وغیرہ میں حاجی کے مسافر ہونے اور مقیم ہونے کا مدار یہ لکھا تھا کہ آٹھویں ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ مکرمہ نہ پہونچ سکا ہو تو حاجی مُسافر ہوگا، اور اگر آٹھویں ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ مکرمہ پہونچ گیا ہو تو وہ حاجی مقیم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں منیٰ اور مزدلفہ

مکہ معظمہ کی آبادی سے متصل ہوکر ایک نہیں سمجھا گیا تھا، اور اب منیٰ اور مزدلفہ دونوں مکہ معظمہ کی آبادی سے متصل ہوکر ایک ہوگئے ہیں۔ اسکی تحقیق اسی کتاب کے اندر بعنوان مزدلفہ مکہ معظمہ میں کب داخل ہوا کے تحت موجود ہے۔

وَاَمَّا الاضحِیة فان کان مُسَافِرًا فلاتجبُ علیه وَاِلَّا فکالمکّی فتجبُ عَلَیْهِ الخ (غنیۃ الناسک قدیم/۹۲، نسخۂ جدید/۱۴۲)

بہرحال بقرعید کی قربانی کا حکم تو اگر حاجی مُسافر ہو تو اس پر واجب نہیں ورنہ (اگر مُسافر نہیں مقیم ہو) تو اس پر مکّہ والوں کی طرح قربانی واجب ہے۔

عرفات میں ظہر اور عصر کی نماز میں جمع کی شرائط

عرفات میں ظہر وعصر دونوں نمازوں کو ایک ساتھ جمع کرکے ظہر کے وقت میں ایک اذان اور دُو اقامت کیساتھ پڑھی جاتی ہیں، اور شروع میں امام جمعہ کی طرح دُو خطبہ بھی دیگا اور دونوں کو ظہر کے وقت میں جمع کرکے پڑھنے کی کُل چھ شرطیں ہیں۔

۱. الاِحْرَام بِالْحَجّ۔	حج کے احرام کی حالت میں ہونا۔
۲. الْجَمَاعَة فِیهِمَا۔	دونوں نمازوں کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا۔
۳. الامام الاعظم اَوْنَائبُهٗ فِیهِمَا۔	دونوں نمازوں کو امامِ حج یا اسکے نائب کا جماعت سے پڑھانا۔
۴. تقدیم الظهر عَلَی الْعَصْر۔	ظہر کی نماز کو عصر پر مقدم کرنا۔
۵. الزَّمَان۔	عرفات کے دن وقت عصر سے قبل۔ زوال کے بعد ظہر کے وقت میں ہونا۔
۶. المَکَان۔	میدانِ عرفات کے دائرہ اور حدود میں ہونا۔

یہ کل چھ شرطیں ہوئیں۔

حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک میدانِ عرفات میں ظہر اور عصر دونوں کو ایک ساتھ جمع کر کے پڑھنے کیلئے مذکورہ چھ شرطیں سب لازم ہیں اگر ان میں سے ایک شرط بھی نہ ہوگی تو ان کے نزدیک جمع بین الصّلوٰتین عرفات میں جائز نہیں۔

(غنیۃ الناسک نسخہ جدید/۱۵۱ تا/۱۵۳ نسخہ قدیم/۸۱)

اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصّلوٰتین کے جائز ہونے کیلئے مذکورہ تمام شرطیں لازم نہیں۔ بلکہ صرف چار شرطیں لازم ہوتی ہیں یعنی۔ مکان، زمان، احرام، تقدیم الظہر علی العصر ہی لازم ہیں۔ باقی دو شرطیں لازم نہیں یعنی امام الحج اور جماعت لازم نہیں۔

لہٰذا حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو حجاج کرام سرکاری امام کے پیچھے جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے ان کیلئے جمع بین الصّلوٰتین جائز ہے اور جو حجاج کرام سرکاری امام کے ساتھ جماعت سے نماز نہ پڑھ سکیں ان کیلئے اپنے خیمے میں یا حدودِ عرفات میں کسی اور جگہ تنہا یا جماعت کے ساتھ جمع بین الصّلوٰتین جائز نہیں۔ اور اسکے برخلاف حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک اپنے اپنے خیمہ میں یا حدودِ عرفات میں کسی بھی جگہ جماعت کے ساتھ یا تنہا نماز پڑھنے والوں کیلئے بھی جمع بین الصّلوٰتین کرنا جائز ہے۔ اور بعد کے فقہاء احناف نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ یہاں یہ بات بھی نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس اختلاف کی اصل بنیاد کیا ہے۔

شارحِ ھدایہ صاحبِ عنایہؒ نے اختلاف کی بنیاد یہ بتلائی ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھنے کی بنیادی علّت یہ ہے کہ امامِ حج کے ساتھ جماعت کی محافظت ہے۔ اور حضراتِ صاحبینؒ

کے نزدیک امتدادِ وقوف یعنی لمبے وقت تک وقوف عرفہ کیلئے موقع فراہم کرنا ہے اور یہ علت تمام حجاج کیلئے عام ہے۔ لہٰذا اہل خیمہ کیلئے جمع بین الصلوٰتین جائز ہوجائیگا۔

اس مسئلہ پر صاحب غنیۃ الناسک نے کافی تفصیل لکھنے کے بعد آخیر میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تائید میں یہ عبارت نقل فرمائی ہے۔

فجملۃ الشروط ستۃ والثلثۃ الاخیرۃ منہا متفق علیہا عندنا بخلاف ماقبلہا ولو فقد شرط منہا یصلی کل صلاۃ فی الخیمۃ علیحدۃ فی وقتہا بجماعۃ اوغیرہا الخ

(غنیۃ الناسک جدید/۱۵۳، نسخہ قدیم/۸۱)

لہٰذا تمام شرطیں کل چھ ہیں اور آخیر کی تین شرطوں پر ہمارے نزدیک سب کا اتفاق ہے بخلاف ما قبل کی تین شرطوں کے اور اگر ان شرائط میں سے ایک بھی مفقود ہوگی تو ہر ایک نماز کو خیموں میں اپنے اپنے وقت میں الگ الگ طور پر پڑھے چاہے جماعت کے ساتھ پڑھے یا تنہا تنہا۔

صاحب عنایہ نے ھدایہ کی شرح میں اختلاف کی بنیادی اصولوں کو کافی واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے کہ جواز جمع بین الصلوٰتین کی اصل علت وقوف عرفہ ہے اور وقوفِ عرفہ میں تمام حجاج یکساں اور برابر ہیں۔ صاحبینؒ اسی کو علت قرار دیتے ہیں اور امام صاحبؒ اصل علت امام حج کے ساتھ جماعت کو قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے۔

من صلی الظھر فی رحلہ ای فی منزلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ عند ابی حنیفۃ وقالا المنفرد وغیرہ سیان فی الجمع

جو ظہر کی نماز اپنے خیمہ اور قیامگاہ میں تنہا پڑھے گا وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عصر کی نماز عصر کے وقت میں پڑھے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جمع

بَيْنَهُمَا وَيُبْنَى الإِختلافُ على أَنَّ تقديمَ العَصْرِ على وقتِهِ لأَجْلِ مُحَافظةِ الجماعة أَوْلامتدادِ الوقوفِ فعِنْدَهُ للأوّل و عِنْدَهُمَا لِلثاني لَهُمَا انّ جَوَازَ الجمْعِ لِلحَاجَةِ إِلَى امْتِدَادِ الوُقُوفِ بدليلِ انّهُ لاَجَمْعَ عَلىٰ مَنْ لَيْسَ عَلَيْهِ الوُقُوفُ دُوْنَ الحاج يحتاج إِلَى الدُّعاءِ فى وقتِ الوقوفِ فَشُرِعَ الجَمْعُ لِئَلّا يشتغِلَ عن الدُّعاءِ وَالمُنْفَرِد وغيرهِ فِى هٰذِهِ الحاجةِ سَوَاءٌ فيستويانِ فى جَوازِ الجَمْع الخ (عنایہ علی الہدایہ کوئٹہ ۲/۳۷۱ نسخۂ جدید بیروتی وزکریا دیو بند ۲/۴۸۲)

بین الصّلوٰتین میں منفرد اور غیر منفرد سب برابر ہیں۔ اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ عصر کو اپنے وقت پر مقدم کرنا جماعت کی محافظت کی وجہ سے ہے۔ یا امتداد الوقوف یعنی وقوفِ عرفات کیلئے طویل وقت فراہم کرنیکی وجہ سے ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی علت کی وجہ سے ہے اور صاحبین کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے ہے اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس پر وقوف نہیں اس پر جمع بین الصّلوٰتین بھی نہیں، مگر حاجی وقوف کے وقت میں دُعاء کا محتاج ہو جاتا ہے اسلئے جمع بینَ الصّلوٰتین مشروع ہوگی تاکہ دُعاء سے ہٹ کر دوسرے امور میں مشغول نہ ہو، اور منفرد اور غیر منفرد سب اس ضرورت میں برابر ہیں لہٰذا دونوں جوازِ جمع میں بھی برابر ہونگے۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نقل فرمایا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصّلوٰتین کے جواز کی چھ شرطیں ہیں (۱) عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنا۔ (۲) وقت (۳) مکان (۴) احرام بالحج (۵) امامِ حج اور امیر الحج کی معیت (۶) جماعت۔ اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک امام اور جماعت جمع بین الصّلوٰتین کے جواز کیلئے مشروط نہیں۔ ملاحظہ فرمایئے۔

وَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْجَمْعَ مَعَ الْإِمَامِ الْأَكْبَرِ كَمَا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ وَحْدَهُ فِي رَحْلِهِ أَوْ بِجَمَاعَةٍ صَلَّى كُلَّ صَلٰوةٍ فِي وَقْتِهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

اور اگر بڑے امام کیساتھ جمع بین الصلوٰتین نہ پاسکے پھر اپنے خیمہ اور قیامگاہ میں تنہا نماز پڑھنا چاہے یا جماعت کے ساتھ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر ایک نماز کو اپنے اپنے وقت میں پڑھے۔

وقال ابو یوسف یجمع کما یفعل مَعَ الْإِمَامِ الْأَكْبَرِ وَالصَّحِيحُ قول ابي حنيفة فالحاصل ان عند ابي حنيفة شرط جواز الجمع بين صلوٰة الظهر و العصر في وقت الظهر يوم عرفة إحرام الحج و الإمام الأكبر والجماعة وعندهما إحرام الحج لا غير وفي المنافع واعلم ان من شرط الجمع الوقت والمكان والإحرام والامام والجماعة عند ابي حنيفة وعندهما الإمام والجماعة ليس بشرط الخ

(تاتارخانیہ ۲/۴۵۳)

اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اسی طرح جمع بین الصلوٰتین کریگا جیسا کہ بڑے امام کے ساتھ کی جاتی ہے۔

اور امام صاحب کا قول صحیح ہے تو حاصل یہ نکلا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر و عصر کو ظہر کے درمیان وقت ظہر میں جمع کے جواز کی شرط عرفات کے دن حج کا احرام ہونا اور امام اکبر کا ہونا اور جماعت کا ہونا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حج کا احرام ہونا لازم ہے اسکے علاوہ اور کچھ نہیں اور منافع میں ہے اور خبردار ہو جاؤ، جمع بین الصلوٰتین کی شرط، وقت کا ہونا اور میدانِ عرفات کا ہونا اور احرام کا ہونا اور امام کا ہونا اور جماعت کا ہونا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک امام کا ہونا اور جماعت کا ہونا مشروط نہیں۔

اب ان تفصیلات سے حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف بھی طرح واضح ہو گیا اور دونوں طرف کے دلائل بھی خوب واضح ہو گئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اہل خیمہ کیلئے جمع بین الصلوٰتین مشروع نہیں اور صاحبین کے نزدیک مشروع ہے۔

متأخرین فقہاء نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ اس سے یہی کوشش کرنی چاہیئے کہ امام حج کے ساتھ ہی دونوں نمازیں پڑھنے کا اہتمام کیا جائے۔ مگر آجکل کے زمانہ میں میدان عرفات میں تیس چالیس لاکھ مسلمانوں کا زبردست ہجوم ہوجاتا ہے اور تمام لوگوں کا ایک ساتھ امیر الحج کے پیچھے جماعت میں شامل ہونا کسی طرح ممکن نہیں۔ اسلئے مجبوری کی بنا پر حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے اہل خیمہ کیلئے بھی جمع بین الصلوٰتین کی گنجائش ہونی چاہیئے۔ اور جو لوگ امیر الحج کے ساتھ جماعت میں شرکت نہ کرسکیں وہ اپنے اپنے خیموں و قیامگاہوں میں جمع بین الصلوٰتین کرکے وقوف اور دعاء میں مشغول ہو سکتے ہیں۔ ذمہ دار علماء کرام سے اس مسئلہ پر غور کرنیکی گذارش ہے۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں شروع میں اور بعد میں کسی قسم کی سنت یا نفل نماز مشروع نہیں بلکہ دونوں نمازوں کے بعد صرف دعاء اور ذکر اور تلاوت میں مشغول ہو جانا چاہیئے۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وہو الموفق والمعین

شبیر احمد قاسمی عفا اللّٰہ عنہ
مدرسہ شاہی مرادآباد۔ انڈیا

(۲)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ٹیلیفون پر سلام

فون پر ملاقات کا سلسلہ اس قدر تیزی سے زور پکڑتا جارہا ہے کہ آپس میں خط وکتابت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ اور فون پر ملاقات اور گفتگو آمنے سامنے کی طرح ہے۔ لہٰذا آمنے سامنے ملاقات کے وقت سلام کا جو حکم ہے وہی فون پر ملاقات کا بھی ہے۔ اسلئے اس کی وضاحت کے لئے یہ مضمون پیش خدمت ہے۔ امید کہ مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچیگا۔

وَاِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَآ اَوْ رُدُّوْهَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيْبًا۝

(سورۃ النساء آیت ۸۶)

جب تم کو کوئی سلام پیش کرے تو تم بھی اس سے بہتر انداز میں سلام کا جواب پیش کرو، یا انہی الفاظ سے سلام کا جواب دو بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کا حساب کرنیوالا ہے۔

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَآئِمًا اَبَدًا ❊ عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّھِمِ

اسلامی شریعت نے آپس میں تعلق اور دینی بھائی چارگی اور دلوں کی صفائی کی بڑی اہمیت کے ساتھ ترغیب دی ہے۔ اور تعلق و محبت اور دلوں کی صفائی کا اہم ترین ذریعہ اسلام نے سلام کو قرار دیا ہے۔ ایک مرتبہ آپ نے فرمایا کہ پچھلی امت کی دو برائیاں تمہارے اندر داخل ہوجائیں گی۔

(۱) الحَسَد: دوسرے کی نعمت پر حسد کرنا کہ مجھے ملے یا نہ ملے جو نعمت اسکو حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زائل ہوجائے۔ اس طرح دوسرے کی نعمت کے زوال کی آرزو کو حسد کہا جاتا ہے۔ یہ مرض نہایت خطرناک ہے۔ اللہ پاک اس سے ہماری حفاظت فرمائے۔ آمین

(۲) وَالْبَغْضَاءُ آپس میں بغض وعناد اور دشمنی۔ اس کے بارے میں آقا نے فرمایا کہ یہ اتنا بڑا خطرناک مرض ہے کہ جو انسان کے دین کو مونڈ کر رکھ دیتا ہے۔ پھر آپؐ نے اسکا علاج بتایا کہ دِلوں سے حسد وبغض وعناد دُور کرنے کا بہترین علاج یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو خوب سلام کیا کرو، اور لوگوں کے درمیان سلام کو خوب پھیلاتے رہو۔ اور سلام دشمنی کے مرض کو ختم کرنے اور محبت کا ماحول پیدا کرنے کا نہایت خوبصورت علاج ہے۔ اللہ پاک ہمیں اس کی توفیق عطا فرمائے۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن زُبَیْرِ بن العَوام عن النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قال دبَّ الیکم دَاءُ الاُمَمِ قَبْلَکُمْ الحَسَدُ والبغضاءُ ھِیَ الحالقۃ لا اقول تَحْلِقُ الشعر ولٰکِن تحلق الدِّین والَّذِی نفسِیْ بِیَدِہٖ لا تدخلوا الجنّۃ حتّٰی تُؤمِنُوا ولا تُؤمِنُوا حتّٰی تحابّوا افلا اُنبّئکم بِمَا یُثَبِّتُ ذٰلِکَ لکم افشُوا السَّلام بینکم۔
(ترمذی شریف ۲/۷۷)

حضرت زبیرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے اندر پچھلی امت کا مرض داخل ہوجائیگا۔ اور وہ حسد اور بغض کا مرض ہے۔ اور بغض مونڈ کر رکھنے والی چیز ہے اور میں یہ نہیں کہتا کہ بالوں کو مونڈ کر صاف کردیتا ہے بلکہ دین کو مونڈ کر ختم کرکے بے دین بنا دیتا ہے اور اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم اس وقت تک جنت میں داخل نہیں ہوسکتے جب تک مومن نہ بن جاؤ اور اس وقت تک مومن نہیں بن سکتے جب تک آپس میں محبت کا ماحول پیدا نہ کرو۔ کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتلادوں؟ جو تمہارے لئے محبت کا ماحول قائم کردے وہ یہ ہے کہ تم آپس میں سلام کو خوب پھیلاؤ۔

چونکہ سلام سے دِلوں کا بغض وعناد اور دشمنی دُور ہوجاتی ہے۔ اور دِلوں کی صفائی کے ذریعہ سے آپس میں اتحاد کا ماحول پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے شریعت نے آپس کی ملاقات کے وقت سلام کو مسنون قرار دیا ہے۔ اور سلام کو اسلام کا شعار وعلامت اور اہم ترین نشانی قرار دیا ہے۔ اور اس کو عام کرنے اور رواج دینے کے بارے میں جس قدر کثرت کے ساتھ حضرت سید الکونین ﷺ کے ارشادات وَارِد ہوئے ہیں کسی اور حکم کے بارے میں اس کثرت کے ساتھ ارشادِ رسول ﷺ بہت کم وارد ہوتے ہیں۔ اور بار بار تاکید کے ساتھ فرمایا کہ جب بھی آپس میں ملاقات کرو تو پہلے سلام کرو۔

آجکل ٹیلیفون سے ملاقات کا سلسلہ بہت زور پر چل رہا ہے۔ اور اس زمانہ میں ٹیلیفون ملاقات کا نہایت آسان ترین ذریعہ بن گیا ہے جس سے بھی ملاقات یا گفتگو کی ضرورت پڑجائے، ٹیلیفون کا بٹن دبادیا ملاقات اور گفتگو ہوگئی۔ شروع شروع میں ٹیلیفون گھروں اور دفتروں میں ہوا کرتا تھا، اور آج مزید ترقی کرکے موبائل ٹیلیفون کا ایسا جال پھیلتا جارہا ہے کہ بچے، بوڑھے، مردوں اور عورتوں غرضیکہ ہر ایک کے ہاتھ میں موبائل نظر آنے لگے، حتیٰ کہ دیہات کے کسانوں کے ہاتھوں میں بھی موبائل آگیا ہے۔ اسلئے ٹیلیفون آپس کی ملاقات کا آسان ترین ذریعہ بن گیا ہے۔ اور شریعتِ اسلامی میں بوقتِ ملاقات سلام کا حکم ہے۔ لہٰذا مسلمان ہونے کے ناتے ہم کو سلام کی سنت اسی تیز رفتاری کے ساتھ رائج کرنا اور پھیلانا چاہئے جس تیز رفتاری سے ٹیلیفون اور موبائل کے ذریعہ سے ملاقات کا سلسلہ زور پکڑتا جارہا ہے۔ اور ایک سُنت کو اُمت کے درمیان رائج کرنا اور عام کرنا معمولی بات نہیں ہے، اللہ کے نزدیک بہت بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اسلئے ٹیلیفون اٹھاتے وقت ہیلو کے بجائے اَلسَّلَامُ عَلَیْکُم

کہنا مسنون ہوگا۔ اسی طرح جانبین میں سے جو پہلے سلام کریگا اس کو سلام میں ابتداء کرنے کا ثواب بھی الگ سے ملیگا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ٹیلیفون میں سلام کی ابتداء کون کریگا۔ تو اسلام میں اس کا حکم یہ ہے کہ جس کی طرف سے گفتگو کی ابتداء ہوگی سلام کی ابتداء بھی وہی کریگا۔ ٹیلیفون میں سلام آمنے سامنے ملاقات کے وقت سلام کا بدل قرار پائے گا۔

سلام کا مسنون طریقہ

جب دو آدمی آپس میں ملاقات کریں تو گفتگو شروع کرنے سے پہلے سلام کرنا مسنون ہے۔ اور جس طرح آمنے سامنے ملاقات کے وقت سلام کا حکم ہے، اسی طرح فون پر ملاقات میں بھی سلام کا وہی حکم ہوگا۔ اور آپس میں ملاقات کے وقت گفتگو سے پہلے شریعت نے سلام کا مسنون طریقہ اختیار کرنے کی تعلیم دی ہے۔ کہ پہلے جانبین سے سلام ہوجائے، اس کے بعد گفت گو کا سلسلہ شروع ہو۔ حدیث پاک میں حضرت سید الکونینؐ کا پاک ارشاد ہے کہ تم گفت گو سے پہلے سلام کیا کرو۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن جابر بن عبد اللّٰه قال قال رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم اَلسَّلَامُ قَبْلَ الْكَلَامِ۔

(ترمذی شریف ۲/۹۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بات چیت سے پہلے سلام کرو۔

سلام کے الفاظ

سلام کے الفاظ کس طرح ہونا چاہئے۔ یہ بھی ایک اہم بات ہے۔ کہ عام طور پر لوگ سلام میں الف لام ظاہر نہیں کرتے۔ حالانکہ الف لام بھی سلام کے الفاظ میں اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا لحاظ رکھتے ہوئے یوں کہے السّلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

اور جواب دینے والا یوں کہے وعلیکم السّلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

سلام میں پہل کرنیوالا اللہ سے زیادہ قریب

حضرت سید الکونین علیہ السّلام کا ارشاد ہے کہ جب دو آدمی مُلاقات کریں تو ان دونوں میں سے زیادہ پسندیدہ اور اللہ سے زیادہ قریب وہی شخص ہوگا جو سلام میں پہل کریگا۔

اور سلام میں دو ثواب الگ الگ ملتے ہیں۔

(۱) سلام میں پہل کرنے کا ثواب۔ صرف پہل کرنے کی وجہ سے الگ سے ایک امتیازی ثواب اللہ کی طرف سے عطاء کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس کو اپنے سے زیادہ قریب کرلیتا ہے، اور اللہ کے نزدیک زیادہ مقبول اور محبوب شخص شمار ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا ثواب نفس سلام کا ہے کہ صرف سلام کرنے کا مستقل ثواب ملتا ہے۔ جو ثواب سلام کرنے والے کو ملتا ہے وہی ثواب سلام کا جواب دینے والے کو بھی ملتا ہے۔ مگر فرق اتنا ہے کہ جواب دینے والے کو صرف سلام کا ثواب ملتا ہے۔ اور سلام میں پہل کرنے والے کو سلام کا بھی ثواب ملتا ہے، اور ساتھ ساتھ سلام میں پہل کرنے کا ثواب بھی الگ سے ملتا ہے۔ یہی حال ٹیلیفون میں سلام کا ہے کہ جو شخص ٹیلیفون میں سلام میں پہل کریگا اس کو سلام کا ثواب بھی ملیگا، اور سلام میں پہل کرنے کا ثواب بھی ملیگا۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن ابی أمامۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن أولی الناس باللہ تعالیٰ

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ لوگوں میں سے وہی شخص اللہ سے زیادہ

مَنْ بَدَأَهُمْ بِالسَّلَامِ۔
(ابوداؤد شریف ۲/۷۰۶)

قریب ہوتا ہے جو سلام میں ابتداء کرتا ہے۔

دوسری حدیث شریف اس سے بھی واضح ہے۔ ملاحظہ فرمایئے۔

عن أبي أمامة قال قيل يا رسول الله الرجلان يلتقيان أيهما يبدأ بالسلام فقال أولاهما بالله۔
(ترمذی شریف ۲/۹۹)

حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ یارسول اللہ جب آپس میں دُو آدمی ملاقات کریں تو سلام میں ابتداء کون کریگا تو حضورؐ نے فرمایا کہ ابتداء وہی کریگا جو اللہ سے زیادہ قریب ہوگا۔

بار بار ٹیلیفون ہو تو بار بار سلام

شریعت نے سلام کی اس قدر تاکید فرمائی ہے کہ جب بھی ملاقات ہو تو پہلے سلام کیا جائے۔ چنانچہ اگر ایک دن میں کسی شخص سے پچاسوں بار ملاقات ہوجائے تو ہر مرتبہ سلام کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر ابھی ابھی ملاقات کی ہے اور اس کے ایک آدھ گھنٹہ بعد پھر دوبارہ ملاقات کی ضرورت پڑجائے تو اس میں بھی سلام کے ساتھ ملاقات کا حکم ہے۔ اور حدیث شریف میں یہاں تک آیا ہے کہ اگر کوئی اپنے بھائی سے ملاقات کرکے تھوڑی دیر کے لئے جدا ہوجائے، چاہے کسی درخت یا پتھر یا دیوار کی آڑ میں ہی کیوں نہ ہو۔ پھر اس کے بعد دوبارہ ملاقات ہوجائے تو ہر مرتبہ پہلے سلام، اس کے بعد گفتگو کا حکم ہے۔ تو اسی طرح ایک بار ٹیلیفون میں دعا، سلام اور گفتگو کے بعد ٹیلیفون رکھ دیا جائے، پھر ایک آدھ منٹ کے بعد دوبارہ ٹیلیفون ملایا جائے تو اسی طرح گفتگو سے پہلے سلام سے ابتداء کرنا مسنون ہے جس طرح پہلی مرتبہ کی جاچکی ہے۔ ایسے ہی جب بار بار ٹیلیفون کی ضرورت پڑجائے تو ہر بار سلام سے گفتگو کی ابتداء کرنا

مسنون ہوگا۔ حدیث شریف کے الفاظ ملاحظ فرمائیے۔

عن ابی ھریرۃ قال اذا لقی احدکم اخاہ فلیسلم علیہ فان حالت بینھما شجرۃ او جدار او حجر ثم لقیہ فلیسلم علیہ۔ وعن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مثلہ سواء (ابوداؤد ۲/۷۰۷)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب بھی تم میں سے کوئی اپنے بھائی سے ملاقات کرے تو اسکو سلام کرے لہٰذا اگر دونوں کے درمیان کوئی درخت حائل ہوجائے یا دیوار یا پتھر کی آڑ ہوجائے پھر ملاقات ہوجائے تو پھر سلام کرے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے اسی کے ہم مثل برابر سرابر۔ حدیث نقل فرمائی ہے۔

ٹیلیفون رکھتے وقت سلام

جس طرح دو آدمیوں کے درمیان ملاقات کے وقت سلام کرنا مسنون ہے اسی طرح گفتگو ختم ہوجانے کے بعد جب جُدا ہونے کا وقت آجائے تو جُدا ہوتے وقت رخصتی کا سلام بھی مسنون ہے۔ اور ایسے ہی جب ٹیلیفون میں دعا سلام کے بعد گفت گو شروع ہوجائے، اور پھر گفت گو کے ختم پر ٹیلیفون رکھنے کا وقت آجائے تو سلام کے ساتھ ٹیلیفون رکھنا مسنون ہوگا۔

حدیث شریف ملاحظ فرمائیے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اذا انتھی احدکم الی المجلس فلیسلم فاذا اراد ان یقوم فلیسلم فلیست الاولی

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص کسی مجلس میں پہونچ جائے تو اہل مجلس کو سلام کرے پھر جب اٹھکر واپس ہونیکا ارادہ کرے تو پھر دوبارہ سلام کرے اس لئے کہ پہلا والا

بِاَحَقٍّ مِنَ الْاٰخِرَۃِ۔ | سلام دوسرے سلام کے مقابلہ میں زیادہ افضل
(ابوداؤد شریف ۲/۷۰۷) | نہیں بلکہ دونوں برابر ہے۔

اس حدیث پاک سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آپس کی ملاقات کے وقت سلام کرنا اور پھر جدا ہوتے وقت رخصتی کا سلام کرنا مسنون ہے۔ اسی طرح فون پر ملاقات کے وقت بھی سلام کرنا اور پھر فون رکھتے وقت بھی رخصتی کا سلام کرنا مسنون ہوگا۔

انجانے میں غیر مسلم کو فون پر سلام

یہاں کسی کو یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ اگر ٹیلیفون میں ایک دوسرے سے جانکاری حاصل کرنے سے پہلے سلام سے گفتگو کی ابتدا کی جائے تو کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ جس کا ٹیلیفون آیا ہے وہ غیر مسلم ہو تو ایسی صورت میں غیر مسلم کو سلام کرنا لازم آجائیگا، تو اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ انجانے اور بے خبری میں غیر مسلم کو مسلمان سمجھ کر سلام کرنے میں کوئی گناہ اور قباحت نہیں ہے۔ ہاں البتہ جان بوجھ کر بالقصد غیر مسلم کو سلام کرنا ممنوع اور برا عمل ہے۔ اور یہاں بالقصد غیر مسلم کو سلام نہیں کیا جارہا ہے۔ بلکہ حدیثِ رسول پر عمل کیا جارہا ہے کہ حدیث شریف میں حضرت سید الکونین کا ارشاد ہے کہ سب سے بہترین شخص وہ ہے جو ہر شخص کو سلام کرتا ہو جس کو جانتا ہے اس کو بھی سلام کرتا ہے اور جسے نہیں جانتا اسے بھی سلام کرتا ہے، لہٰذا غیر مسلم کو بے خبری میں مسلمان سمجھ کر سلام کیا جائے تو نہ احتیاط کے خلاف ہے اور نہ ہی کوئی گناہ ہے۔ بلکہ سلام کرنے والے کو بنصِ حدیث اپنے سلام کا ثواب بھی مل جائے گا۔

ہمارے ہندوستان میں ہندو، مسلم مخلوط رہتے ہیں، صورت شکل اور

حلیہ سب کا یکساں ہوتا ہے۔ اور بہت قلیل مقدار کے مسلمان ایسے ہیں جنکی صورت شکل اور حلیہ سے مسلمان ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ تو ایسے حالات میں ایسا اتفاق بہت ہوتا رہتا ہے کہ کسی کو مسلمان سمجھ کر ہم السلام علیکم کہہ دیتے ہیں، بعد میں پتہ چلتا ہے کہ وہ غیر مسلم ہے، تو ایسی صورت میں ہمارا سلام بیکار نہیں جائیگا۔ انشاء اللہ ہمیں اپنے سلام کا ثواب مل جائیگا۔ اس لئے کہ ہم نے ارشادِ رسول پر عمل کرتے ہوئے سلام کیا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن عبد اللہ بن عمروؓ انّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیُّ الْاِسْلَامِ خَیْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰی مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ۔

(بخاری ۱/۶)

حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کونسا اسلام بہتر ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ اسلام کی بہترین خوبی یہ ہے کہ تم لوگوں کو کھانا کھلایا کرو۔ اور جسکو جانتے ہو اسکو بھی سلام کرو اور جسکو نہیں جانتے اُسے بھی سلام کرو۔

ہاں البتہ اگر پہلے سے معلوم ہے کہ جس کا ٹیلیفون آنے والا ہے وہ غیر مسلم ہے، یا آپ خود غیر مسلم کو ٹیلیفون کر رہے ہیں تو ایسی صورت میں سلام سے ابتدا نہ کی جائے۔

بے خبری میں غیر محرم عورت کو سلام کرنا

ایک شبہ یہ بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر ٹیلیفون میں سلام کا اہتمام کیا جائے کہ جب بھی ٹیلیفون اٹھایا جائے تو سلام کیا جائے۔ تو ایسی صورت میں بہت ممکن ہے کہ جس کو سلام کیا جا رہا ہے وہ نامحرم عورت ہو، تو اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ غیر محرم عورت کو سلام کرنا اس وقت ممنوع ہے جب ہیجان اور فتنہ کا خطرہ ہو۔ اور اگر ہیجان اور فتنہ کا خطرہ نہ ہو تو سلام کرنے

میں کوئی قباحت نہیں۔ جیسا کہ عجوزا اور بوڑھی عورت کو سلام کرنا، اور ضرورت کے موقع پر اس کو سہارا لگانا اور ہاتھ پکڑ کر گاڑی پر چڑھانا اور اُتارنا جائز ہے۔ اسلئے کہ اس میں ہیجان اور فتنہ کا خطرہ نہیں ہے۔ اس کی تفصیل در مختار مع الشامی کراچی ۶/۳۶۸ زکریا ۹/۵۲۹ میں موجود ہے۔

ایسے ہی بے خبری میں ٹیلیفون پر غیر محرم عورت کو سلام کرنے میں کوئی فتنہ اور ہیجان نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے بے خبری میں سلام کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ اور سلام کرنے والے کو ان شاء اللہ سلام کا ثواب بھی مل جائیگا۔ ہاں البتہ دُعا سلام کے بعد جب غیر محرم عورت ہونا معلوم ہوجائے، اس کے بعد گفت گو کے دوران ہیجان پیدا ہوجائے تو اس ہیجان کا تعلق ابتداء بالسلام سے نہیں ہوتا بلکہ بعد کی گفت گو سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ہیجان اور فتنہ کو سلام کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل میں بخاری کی روایت میں حضرت سید الکونین ﷺ کا واضح ارشاد ہے کہ جس کو جانتے ہو اس کو بھی سلام کرو، اور جسے نہیں جانتے اُسے بھی سلام کرو۔ لہٰذا انجانے میں فون پر عورت کو سلام کرنے میں کوئی حرج اور گناہ نہیں ہے۔ نیز حضرت سید الکونین علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نامحرم عورتوں کو سلام فرمایا، اسلئے کہ وہاں فتنہ کا خطرہ نہیں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نامحرم عورت کو سلام کرنے کی ممانعت کا مدار فتنہ پر ہے۔ اور جہاں فتنہ نہ ہو وہاں سلام میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن اَسْماء بنت يزيد مَرَّ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نِسْوَةٍ فَسَلَّمَ عَلَيْنَا۔
(ابوداؤد شریف ۲/۷۰۷)

حضرت اسماء بنت یزید فرماتی ہیں کہ ہم عورتوں کی ایک جماعت میں موجود تھے اور نبی اکرم ﷺ کا ہم لوگوں کے پاس سے گذر ہوا تو آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو سلام کیا۔

ان روایات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ٹیلیفون اٹھاتے وقت سلام کرنا مسنون ہوگا۔ اور جس کی طرف سے گفت گو کی پہل ہوگی اس کے لئے ابتداء بالسلام بھی مسنون ہوگی۔ اور جس کی طرف سے ٹیلیفون آیا ہے اس کا غیر مسلم یا نامحرم ہونا سنت طریقہ سے سلام کے ساتھ گفت گو شروع کرنے کے لئے رُکاوٹ نہیں بنے گا۔ اسلئے کہ غیر مسلم یا نامحرم کو بے خبری میں جو سلام کیا گیا ہے وہ غیر مسلم کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے یا نامحرم کے نامحرم ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا ہے، بلکہ ناآشنائی اور بے خبری میں کیا گیا ہے۔ اور ناآشنا آدمی کو بھی مسلمان سمجھنے کی وجہ سے سلام کرنا بنصِ حدیث مسنون ہے۔ چاہے بعد میں اس کا غیر مسلم ہونا یا نامحرم ہونا ثابت ہوجائے۔ جیسا کہ اُوپر کی دونوں حدیثوں سے واضح ہوچکا ہے۔

ٹیلیفون کی گھنٹی دروازہ پر دستک دینے کے درجہ میں

اگر ٹیلیفون کی گھنٹی کو دروازہ پر دستک دینے کے درجہ میں مانا جائے تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ دستک دینے والے پر سلام کے ساتھ دستک دینے کا حکم ہے۔ مسلسل تین مرتبہ سلام کے ساتھ اجازت مانگنے کا حکم ہے۔ اور تیسری مرتبہ کے بعد واپس ہوجانے کا حکم ہے۔ ترمذی اور مسلم میں ابو موسیٰ اشعریؓ کی لمبی حدیث شریف ہے۔ اس کے متعلق ان شاء اللہ آگے چل کر مزید وضاحت کے لئے چند حدیثیں نقل کریں گے۔

سورۂ نور کی آیت سے شبہ

قرآن کریم میں سورۂ نور کی آیت ۲۷ میں یہ الفاظ ہیں حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓی اَهْلِهَا۔ اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ کے ذریعہ سے غیروں کے گھروں میں داخل ہونے کے لئے دو چیزوں کا حکم فرمایا ہے۔

۱۔ جس گھر میں داخل ہونا ہے اس گھر والوں کو سلام کرنا۔
۲۔ گھر میں داخل ہونے سے پہلے موانست اور تعارف حاصل کرنا۔ یعنی آنے والے کو اپنا پورا تعارف کرادینا چاہئے کہ میرا نام فلاں ہے۔ فلاں جگہ سے آرہا ہوں۔ فلاں مقصد کے تحت آنا ہوا ہے۔ اس طرح تعارف اور ایک دوسرے سے موانست کے بعد کسی کے گھر میں داخل ہونے کا حکم ہے۔

اس آیت کریمہ کے ذریعہ سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موانست اور اور تعارف حاصل کرنے کا حکم پہلے فرمایا۔ اس کے بعد سلام کا حکم فرمایا، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ پہلے موانست اور تعارف ہوجانا چاہئے۔ اس کے بعد سلام کرنا چاہئے۔ تو اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کے اندر مجموعی حکم بیان کیا گیا ہے۔ سلام اور موانست میں ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ اور ایسا قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے۔ مثلاً سورۂ نساء آیت ۱۱ میں مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ میں وصیت مقدم اور دَین یعنی قرض کا ذکر مؤخر ہے۔ مگر حکم شرعی اس کے برعکس ہے، کہ نفاذِ وصیت سے پہلے قرض ادا کرنا واجب ہے۔ اس کے بعد ہی وصیت کا نمبر آتا ہے۔ اسی طرح سورۂ نور آیت ۲۷ میں بھی پیش آیا ہے، کہ اگرچہ موانست کا ذکر مقدم ہے اور سلام کا ذکر مؤخر ہے۔ مگر حکم شرعی اس کے برعکس ہے کہ پہلے سلام کا حکم ہے، اسکے بعد ہی موانست اور تعارف کا نمبر ہے۔

حضرت تھانویؒ کی تفسیر حضرت تھانویؒ نے بیان القرآن میں صاف لفظوں میں اس کی وضاحت فرمادی ہے کہ پہلے سلام کا حکم ہے اسکے بعد ہی موانست اور تعارف کی بات آتی ہے۔ اسلئے کہ احادیث شریفہ کا پورا ذخیرہ اوّل سلام اور بعدہٗ اجازت موانست و تعارف کی ہدایت

کرتا ہے۔ بیان القرآن کی عبارت بعینہٖ ملاحظہ فرمائیے۔ اے ایمان والو تم اپنے خاص رہنے کے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں جن میں دوسرے لوگ رہتے ہوں خواہ وہ ان کی ملک ہوں یا کسی سے عاریۃً رہنے کے لئے لے لئے ہوں، یا کرایہ پر ہوں داخل مت ہو جب تک اجازت حاصل نہ کر لو۔ اور اجازت لینے سے پہلے ان کے گھر والوں کو سلام نہ کر لو یعنی اول باہر سے سلام کر کے پھر ان سے پوچھو کہ کیا ہمیں اندر آنے کی اجازت ہے۔ اور بغیر اجازت لئے ویسے ہی مت گھس جاؤ۔

(بیان القرآن مع معارف القرآن ۶/۳۸۵)

تفسیر عثمانی میں بھی اسی طرح کا مطلب لیا گیا ہے۔ اور تفسیر عثمانی کی عبارت بھی ذیل میں درج ہے، اور تقید فرمایا سلام کا آپس کی ملاقات میں۔ کیونکہ اس سے بہتر دعا نہیں۔ جو لوگ اس کو چھوڑ کر اور الفاظ گڑھ لیتے ہیں، اللہ کی تجویز سے ان کی تجویز بہتر نہیں ہو سکتی۔ (فوائد عثمانی تحت سورۂ نور آیت ۶۱ صـ ۴۷۹)

اور تفسیر عثمانی میں سورۂ نور آیت ۲۷ کے ذیل میں یہ عبارت ہے:—

دوسرے کے رہنے کے گھر میں یوں ہی بے خبر نہ گھس جائے، کیا جانے وہ کس حال میں ہو۔ اور اس وقت کسی کا اندر آنا پسند کرتا ہے یا نہیں۔ لہٰذا اندر جانے سے پہلے آواز دیکر اجازت حاصل کرے۔ اور سب سے بہتر آواز سلام کی ہے۔ حدیث میں ہے کہ تین مرتبہ سلام کرے، اور اجازت داخل ہونے کی لے۔ اگر تین بار سلام کرنے کے بعد بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلا جائے۔

سورۂ نور کی آیت کا مطلب حضرت تھانویؒ اور حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے یہی واضح کر کے فرمایا ہے کہ کسی کے گھر میں داخل ہوتے وقت پہلے سلام کیا جائے۔ اس کے بعد تعارف اور موانست حاصل کر کے گفتگو کی جائے۔

اور مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی معارف القرآن ۶/۳۸۹ میں دوسرے اقوال نقل

کرنے کے بعد آخر میں احادیث شریفہ کے ذریعہ سے اسی کو واضح فرمایا ہے کہ پہلے سلام کرنا چاہئے۔ اس کے بعد موانست اور تعارف اور گفتگو کی جائے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی کے گھر اور کسی کی رہائش گاہ پر جاکر موانست اور تعارف حاصل کرنے سے پہلے سلام کرنے اور دستک دینے کا حکم ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ پہلے گفت گو اور تعارف و موانست حاصل کی جائے، اسکے بعد سلام کیا جائے۔ یہی طریقہ مسنون ہے۔ اسلئے ٹیلیفون میں بھی گفت گو کی ابتداء سلام کے ساتھ کرنا اور انگریزی لفظ ہیلو کے بجائے السلام علیکم کہنا مسنون ہوگا۔ اور لفظ ہیلو انگریزوں کا ایجاد کردہ ہے۔ اس کے معنی کسی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ہیں۔ اور آجکل کے زمانہ میں گھر گھر ٹیلیفون آچکا ہے۔ اور بچے بوڑھے عورتیں ہر کسی کے ہاتھ میں موبائل آچکا ہے۔ تو جس تیز رفتاری کے ساتھ فون پر ملاقات کا سلسلہ عام ہوتا جارہا ہے، علماء اور مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ اسی تیز رفتاری کے ساتھ فون پر سلام کو بھی عام کیا جائے تاکہ مسلمانوں کے درمیان فون پر ملاقات میں اسلامی طریقہ مسنونہ بھی عام ہوتا جائے۔

اجازت کے وقت پہلے سلام کرنے سے متعلق چند احادیث

احادیث شریفہ کا ایک بڑا ذخیرہ اس عنوان سے متعلق حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ کہ کسی کے گھر یا رہائش گاہ میں داخل ہونے کے لئے پہلے سلام کیا جائے۔ اور دستک دینے کے ساتھ ساتھ سلام کے ساتھ آواز دی جائے۔ اور یوں کہے السلام علیکم میں فلاں ہوں، فلاں جگہ کا رہنے والا ہوں، کیا میں اندر آسکتا ہوں۔ اور اس مضمون کی بے شمار احادیث شریفہ وارد ہوئی ہیں — وضاحت کے لئے چند احادیث شریفہ ہم یہاں نقل کردیتے ہیں۔

۱۰ مسلم شریف میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں حاضری کا مشہور واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رض حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضری کے لئے تشریف لے گئے۔ اور رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے مسنون طریقہ کے مطابق پہلے سلام فرمایا، اسکے بعد اپنا تعارف کرایا، چنانچہ فرمایا السلام علیکم ہٰذا عبد اللہ بن قیس، تم پر سلامتی ہو یہ عبد اللہ بن قیس اجازت چاہتا ہے۔ مگر حضرت عمرؓ کی طرف سے اجازت نہیں ملی، تو پھر فرمایا السلام علیکم ہٰذا ابو موسیٰ السلام علیکم ہٰذا اشعری۔ تم پر سلامتی ہو یہ ابو موسیٰ ہے جو اجازت چاہتا ہے۔ تم پر سلامتی ہو یہ اشعری ہے آنے کی اجازت چاہتا ہے، چنانچہ تین مرتبہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے پہلے سلام کیا، اسکے بعد اپنا تعارف کرا کے اجازت مانگی۔ آخر کار اجازت نہ ملنے پر واپس تشریف لے گئے۔

کسی کے گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت کا یہی مسنون طریقہ ہے۔ کہ پہلے سلام کیا جائے پھر اپنے نام وغیرہ کے ذریعہ سے تعارف کرایا جائے۔ لہٰذا ٹیلیفون میں ملاقات کے وقت بھی پہلے سلام کرنا، اسکے بعد نام وغیرہ کے ذریعہ سے تعارف کرانا مسنون ہوگا۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن ابی موسی الاشعری قال جاء ابو مُوسٰی اِلٰی عمر ابن الخطاب فقال اَلسَّلَامُ علیکم ھٰذا عبد اللّٰہ بن قیس فَلَمْ یَاْذَنْ لَہٗ فقال اَلسَّلَامُ عَلَیکُمْ ھٰذَا ابو موسٰی اَلسَّلَامُ عَلَیکُمْ

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر فرمایا تم پر سلام ہو یہ عبد اللہ بن قیس اجازت چاہتا ہے تو ان کو حضرت عمر کی طرف سے اجازت نہیں ملی تو پھر فرمایا تم پر سلام ہو یہ ابو موسیٰ رض اجازت چاہتا ہے تم پر سلام ہو یہ اشعری رضی اللہ عنہ اجازت چاہتا ہے۔ (تین مرتبہ

هٰذَا الْاَشْعَرِیُّ ثُمَّ انْصَرَفَ۔
(مسلم شریف ۲/۲۱۱)

کے بعد اجازت نہ ملنے پر) پھر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ واپس تشریف لے گئے۔

۲ المعجم الاوسط میں ایک حدیث شریف سندِ حسن کے ساتھ اور زیادہ وضاحت کیساتھ مروی ہے کہ جو شخص اجازت و گفت گو سے پہلے سلام نہ کرے اُسے گھر میں آنیکی اجازت نہ دی جائے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن ابی ھریرۃ قال لا یؤذن للمستاذن حتی یبدأ بالسلام۔
(المعجم الاوسط جدید حدیث ۸۶۰۳ نسخہ قدیم حدیث ۸۵۹۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرماتے ہیں کہ اجازت چاہنے والے کو اس وقت تک اندر آنیکی اجازت نہ دیجائے جب تک سلام کے ذریعہ سے گفت گو کی ابتداء نہ کرے۔

۳ (ترمذی اور ابو داؤد میں حضرت کلدہ بن حنبلؓ کی روایت اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ فتح مکہ کے بعد حضرت صفوان بن امیہؓ نے اسلام قبول فرمایا، اور ابھی آقا رِ نامدار علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قیام وادیٔ مکہ کے عوالی میں تھا۔ حضرت صفوان بن امیہؓ نے کلدہ بن حنبل کے ہاتھ حضرت سیّد الکونین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت بارگاہ میں دودھ اور کھیس اور چھوٹے چھوٹے کھیرے وغیرہ بطور تحفہ روانہ فرمائے۔ حضرت کلدہؓ فرماتے ہیں کہ میں بغیر اجازت اور بغیر سلام کے رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا واپس لوٹ جاؤ اور باہر جاکر یہ کہو السلام علیکم اادخل آپ لوگوں پر سلام ہو کیا میں اندر آسکتا ہوں۔ اس حدیثِ پاک میں صاف واضح ہے کہ اجازت اور دخولِ دار سے پہلے سلام کا حکم کیا گیا ہے۔ اسکے بعد داخل ہونے کی اجازت حاصل کرنے کا حکم ہے۔

حدیث شریف کے الفاظ ملاحظہ فرمایئے۔

إِنَّ كلدة بن حنبل أخبره أن صفوان بن أمية بعثه بلبن ولبأ وضغابيس إلى النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم بأعلى الوادي قال فدخلت عليه ولم استأذن ولم أسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجع فقل السلام عليكم أأدخل وذلك بعد ما أسلم صفوان۔

(ترمذی شریف ۲/۱۰۰، ابوداؤد ۲/۷۰۲)

حضرت کلدہؓ ابن حنبل سے مروی ہے کہ بیشک صفوان بن امیہ نے ان کو دودھ اور کھیس اور چھوٹے چھوٹے کھیرے وغیرہ لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام ابھی وادی مکہ کے عوالی میں تھا فرماتے ہیں کہ میں حضورؐ کے پاس اندر پہونچ گیا نہ میں نے اجازت لی اور نہ ہی میں نے سلام کیا تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوٹ جاؤ اور باہر جاکر اسطرح کہو السلام علیکم أأدخل تم پر سلام ہو کیا میں اندر آسکتا ہوں اور یہ واقعہ حضرت صفوانؓ کے اسلام لانے کے بعد کا ہے۔

۱۱۔ ابوداؤد شریف کی ایک حدیث میں ہے کہ بنی عامر کے ایک شخص نے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے اس طرح اجازت مانگی کہ باہر سے کہا أألج کیا میں گھس جاؤں۔ آپ نے اپنے خادم سے فرمایا یہ شخص اجازت لینے کا طریقہ نہیں جانتا۔ باہر جاکر اس کو طریقہ سکھادو کہ یوں کہے اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَأَدْخُلُ تم پر سلام ہو کیا میں اندر آسکتا ہوں۔ ابھی یہ خادم باہر نہیں گیا تھا کہ اس نے خود حضورؐ کے کلمات سُن لیے، تو فوراً اس نے کہا اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَأَدْخُلُ تم پر سلام ہو کیا میں اندر آسکتا ہوں، تو آپؐ نے اندر آنے کی اجازت دی۔

اس حدیث شریف میں بھی صاف الفاظ کے ساتھ واضح ہے کہ کسی کے یہاں جاکر

دستک دینے سے پہلے یا دستک دینے کے ساتھ پہلے سلام کرنے کا حکم، اسکے بعد موانست وتعارف اور گفتگو کرنے کا حکم ہے۔

حدیث شریف کے الفاظ ملاحظہ فرمایئے۔

عن ربعی قال حدثنا رجل من بنی عامر انہ استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی بیتہ فقال ا الج فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لخادمہ اخرج الی ھذا فعلمہ الاستیذان فقل لہ السلام علیکم ا ادخل فسمعہ الرجل فقال السلام علیکم ا ادخل فاذن لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل۔

(ابوداؤد شریف ۲/۷۰۳)

ربعی فرماتے ہیں کہ بنی عامر کے ایک آدمی نے ہم کو یہ بتلایا ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر جانے کی اجازت مانگی جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم گھر کے اندر موجود تھے تو اجازت سے یہ کہا الج کیا میں گھس جاؤں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خادم سے فرمایا کہ اس شخص کے پاس باہر جاکر اسکو اجازت لینے کا طریقہ سکھادو۔ اس سے یوں کہنے کو کہو السلام علیکم ا ادخل تم پر سلام ہو کیا میں اندر آسکتا ہوں تو حضور کے الفاظ اس شخص نے خود سن لئے تو اس نے فوراً کہدیا السلام علیکم ا ادخل اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اندر آنے کی اجازت دی پھر وہ اندر آگیا۔

ف ان تمام روایات سے صاف طور پر یہ بات واضح ہوگئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو اس بات پر تاکید کے ساتھ یہ حکم فرمایا کہ جب بھی کسی کے یہاں جاؤ تو موانست اور گفتگو سے پہلے سلام کے ساتھ اجازت لیا کرو۔ اسکے بعد آگے کی گفتگو شروع کیا کرو۔ چنانچہ حضرات صحابۂ کرام نے آپ کی زندگی ہی میں

اس حکم کو عملی جامہ پہنا دیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بارگاہِ نبوت میں حاضری کا واقعہ ہے کہ آپ اپنے گھر کے بالاخانہ میں تشریف فرما تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس طرح اجازت مانگی اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اَیَدْخُلُ عُمَرُ۔ یا رسول اللہ آپ پر سلام ہو۔ آپ لوگوں پر سلام ہو کیا عمر اندر آسکتا ہے۔

حدیث شریف کے الفاظ ملاحظہ فرمایئے۔

عن ابن عباس عن عُمَر اَنَّہٗ اَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وھو فی مشربۃ لہٗ فقال اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اَیَدْخُلُ عُمَرُ۔

(ابوداؤد شریف ۲/۷۰۶)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت عمرؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لے گئے جس وقت آپ اپنے گھر کے بالاخانہ میں تشریف فرما تھے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آپ پر سلام ہو۔ یا رسول اللہ آپ لوگوں پر سلام ہو کیا عمرؓ اندر آسکتا ہے۔

۱۶ حضرت سید الکونین علیہ الصلوٰۃ والسلام کا معمول بھی یہی تھا کہ جب کسی کے دروازہ پر پہنچ جاتے تو پہلے سلام فرماتے۔ اس کے بعد دیگر گفتگو شروع فرماتے تھے۔ چنانچہ حضرت اسامہؓ فرماتے ہیں کہ عمرۃ القضاء کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہؓ کی بیٹی قبیصہ کو اپنی کفالت میں لینے کے لئے ان کے دروازہ پر تشریف لیجا کر فرمایا اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اثم ابوعمارۃ؟ پہلے سلام فرمایا اسکے بعد حضرت حمزہؓ کی کنیت کے ساتھ فرمایا کہ کیا یہاں ابوعمارہ ہیں؟ مقصد حضرت حمزہؓ کی بیٹی حاصل کرنا تھا۔ توریہ کے طور پر حضرت حمزہؓ کا نام لیا تھا۔ کیونکہ حضرت حمزہؓ کا وہاں موجود نہ ہونا پہلے سے معلوم تھا، اسلئے کہ حضرت حمزہؓ اُحد میں شہید ہو چکے تھے۔ اس حدیث شریف میں بھی دروازے پر پہلے سلام کرنا ثابت ہے۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن اُسامۃ بن زَیْدٍ قَالَ خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یُرِیْدُ بنت حمزۃ قبیصۃ حَتّیٰ وقفَ عَلَی الْباب فقَالَ اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ اَثَمَّ اَبُوْعُمَارَۃَ قَالَ فقَالَتْ لَا۔
(المستدرک للحاکم ص۲۳ج۴ حدیث ۶۸۸۶)

حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے اسامہ ابن زید فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ کی بیٹی قبیصہ کو کفالت میں لینے کے ارادہ سے تشریف لے گئے حتیٰ کہ دروازہ پر جاکر کھڑے ہوکر فرمایا تم پر سلام ہو کیا یہاں ابو عمارہ ہیں فرماتے ہیں کہ قبیصہ نے جواب دیا کہ نہیں۔

ۓ ایک حدیث شریف آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے خود کے ابتدا بالسلام کے متعلق اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ کہ المعجم الکبیر اور مسند امام احمد ابن حنبل میں ایک روایت متعدد مقامات میں مفصل اور مختصر مختلف الفاظ کیساتھ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد بن عبادہؓ کے یہاں تشریف لیجانے سے متعلق ہے۔ آپؐ نے تعارف اور موانست سے پہلے مسلسل تین مرتبہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ فرمایا ہے۔ اندر کا جواب سُنائی نہ دینے کی وجہ سے واپس تشریف لیجانے لگے۔ تو حضرت سعدؓ نے دوڑکر آپ کو روک لیا اور فرمایا کہ یا رسول اللہ میں نے آپؐ کے سلام کا جواب دیدیا تھا۔ لیکن اس مقصد سے آہستہ جواب دیا تھا تاکہ آپ کی زبانِ مبارک کا سلام ہمارے گھر پر بار بار ہوتا رہے۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمایئے۔

عن سَعْد بن عُبَادۃ قَالَ زَارَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّے اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِی مَنْزِلِنَا فقَالَ السَّلَامُ علیکم

حضرت سعد بن عبادہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری زیارت کیلئے ہمارے گھر تشریف لائے تو باہر سے فرمایا

وَرَحْمَةُ اللهِ قَالَ فَرَدَّ سَعْدٌ رَدًّا خَفِيًّا ثُمَّ قَالَ اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ فَرَدَّ سَعْدٌ رَدًّا خَفِيًّا ثُمَّ قَالَ اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ فَرَدَّ سَعْدٌ رَدًّا خَفِيًّا فَرَجَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاتَّبَعَهُ سَعْدٌ فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللهِ اِنِّيْ كُنْتُ اَتَمَتَّعُ تَسْلِيْمَكَ فَاَرُدُّ عَلَيْكَ رَدًّا خَفِيًّا لِتُكْثِرَ عَلَيْنَا مِنَ السَّلَامِ۔

(المعجم الکبیر ۸/۳۵۳ حدیث ۹۰۲
مسند احمد بن حنبل ۳/۱۴۲ حدیث ۱۵۵۵۵)

السلام علیکم ورحمۃ اللہ تو فرماتے ہیں کہ حضرت سعد نے آہستہ سے جواب دیا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے السلام علیکم دوبارہ فرمایا تو حضرت سعد نے اب بھی آہستہ جواب دیا پھر آپ نے السلام علیکم ورحمۃ اللہ تیسری مرتبہ فرمایا تب بھی حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے آہستہ جواب دیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لیجانے لگے تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ آپ کے پیچھے دوڑ کے جا کر آپ کو روک لیا فرمایا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بے شک میں آپ کے سلام سے فائدہ اٹھا رہا تھا میں آپ کے سلام کا جواب آہستہ سے دیدیا تھا تاکہ آپکی زبان مبارک کا سلام ہم پر زیادہ سے زیادہ ہوتا رہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی کے گھر یا کسی کی رہائش گاہ پر جا کر گفت گو اور تعارف حاصل کرنے سے پہلے سلام کے ساتھ دستک دینے کا حکم ہے، اس کے بعد ہی تعارف اور گفت گو کا حکم ہے۔ یہی مسنون طریقہ ہے کہ پہلے سلام کیا جائے اس کے بعد تعارف اور موانست اور دیگر گفت گو کا سلسلہ شروع کیا جائے لہٰذا ٹیلیفون کی گھنٹی کو اگر دستک دینے کے درجہ میں تسلیم کرلیا جائے، تو ٹیلیفون کا رسیور اٹھانے کے ساتھ ساتھ ہیلو کہنے کے بجائے السلام علیکم کہنا مسنون ہوگا۔ وقت کی ضرورت یہی ہے کہ جس تیزی کے ساتھ ٹیلیفون پر ملاقات

کا سلسلہ بڑھتا جارہا ہے، اسی تیزی کے ساتھ ٹیلیفون میں سلام کی سنت کو بھی پھیلایا جائے۔ اور ٹیلیفون میں جانبین میں سے جو کلام اور گفتگو میں پہل کریگا وہی سلام میں بھی پہل کریگا۔

مسجد میں موبائل کیسے بند کریں؟

مسجد میں داخل ہوتے وقت موبائل کی سوئچ بند کردینا چاہئے۔ تاکہ مسجد میں نمازیوں کے بیچ میں ٹیلیفون کی گھنٹی کے ذریعہ سے خود کی نماز اور دوسرے نمازیوں کی نماز میں خلل انداز نہ ہو۔ لیکن انسان میں بھول اور نسیان ایک فطری چیز ہے جس سے کوئی پاک نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو مسجد میں داخل ہوتے وقت موبائل بند کرنا یاد نہ رہے، اور نماز کے درمیان میں موبائل کی گھنٹی بجنے لگے، جس سے خود بھی پریشان اور دوسرے نمازی بھی پریشان ہوتے ہیں تو اسکے لئے حل یہی ہے کہ نماز کے درمیان جو نہی گھنٹی بجنے لگے تو فوراً ایک ہاتھ سے موبائل کی سوئچ بند کردے۔ اور اس بات کا خیال ضرور رکھے کہ موبائل بند کرتے وقت دونوں ہاتھ استعمال نہ کرے۔ بلکہ ایک ہی ہاتھ استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔ اور دونوں ہاتھ استعمال کرنے میں عملِ کثیر لازم آنے کی وجہ سے نماز فاسد ہوجانے کا خطرہ ہے۔ اسلئے صرف ایک ہی ہاتھ استعمال کرے۔ اور موبائل بند کرنے کے لئے ایک ہاتھ کا استعمال کرنا ایسا ہے جیسا کہ اثناء نماز سر سے ٹوپی گر جانے کی صورت میں ایک ہاتھ سے اٹھاکر سر پر رکھ لی ہو۔ اسی طرح ایک ہاتھ سے عمامہ سر پر رکھ لیا ہو، اور ٹوپی اور عمامہ کو ایک ہاتھ سے سر پر رکھ لینا جائز ہے۔ اس سے نماز میں فساد نہیں آتا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لو دفع العمامة ووضعها على الأرض أو رفعها من الأرض و	اگر عمامہ اٹھا لیا ہے اور اسے زمین پر رکھدیا یا عمامہ کو زمین سے

وَضعہا علی الرأس لاتفسد لانہٗ یتم بیدٍ واحدۃٍ من غیر تکرارٍ (قاضیخان علی الہندیہ ۱/۱۲۹) ولو لبس قلنسوۃً او بیضۃً اَو نزعہا لاتفسد ۔ (قاضیخان علی الہندیہ ۱/۱۲۹)

اٹھا کر سر پر رکھ لیا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ عمل بغیر تکرار کے ایک ہی ہاتھ کے استعمال سے پورا ہوجاتا ہے۔ اور اگر ٹوپی پہن لی ہے یا خود پہن لیا ہے یا اُسے سر سے اُتار دیا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی ۔

حضرت جابرؓ کے واقعہ سے اِشکال

غزوۂ اُحد کے موقع پر حضرت جابرؓ کے والد بہت سارا قرضہ چھوڑ کر شہید ہوگئے۔ حضرت جابرؓ اس قرضہ کی وجہ سے بہت پریشان تھے۔ اور اسوقت تک گھر میں آنے جانے کے موقع پر سلام کا حکم بھی نازل نہیں ہوا تھا۔ اور حضرت جابرؓ قرض سے متعلق گفت گو کرنے کے لئے حضورؐ کے گھر تشریف لے گئے۔ اور بغیر سلام کے دستک دی۔ اندر سے آواز آئی کون صاحب ہیں؟ جابرؓ نے جواب میں کہا میں ہوں۔ تو اس پر حضورؐ نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ "میں میں" مطلب یہ تھا کہ اپنے نام کے ساتھ تعارف کرانا چاہئے۔

تو اس شبہ کا ازالہ یوں ہے کہ یہ واقعہ سورۂ نور کے نزول سے پہلے کا ہے۔ اور سلام کا حکم سورۂ نور میں نازل ہوا ہے، اور سورۂ نور کا نزول قصۂ اِفک کے موقع پر ہوا ہے۔ جو غزوۂ اُحد کے کافی بعد میں ہوا ہے۔ لہٰذا جابرؓ کا واقعہ سلام کا حکم نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح اس قسم کی جتنی روایتیں ہیں یہ سب سورۂ نور کے نزول سے پہلے کی ہیں۔ اس لئے اس قسم کے واقعات کی وجہ سے سلام کے مسنون طریقہ پر شبہ نہیں ہونا چاہئے۔ اس کی پوری تفصیل فتح الباری ۱۱/۳۵ تحت حدیث نمبر ۶۲۵۰ عمدۃ القاری ۲۲/۲۴۵ تحت حدیث نمبر ۶۰۰۹ میں موجود ہے۔

اسی طرح شروع ہجرت کے زمانہ میں ہر طرف سے ہر وقت دشمنوں کا خطرہ رہتا تھا۔ تو ایک رات آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ خواہش ظاہر فرمائی تھی کہ کوئی نیک صالح آدمی آپ کے گھر کی دشمنوں سے حفاظت کے لئے نگرانی کرے تاکہ آپ اطمینان اور بے فکری کے ساتھ آرام کریں۔ اتنے میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نگرانی کے لئے تشریف لے آئے۔ تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا یہ کون صاحب ہیں۔ تو حضرت سعدؓ نے عرض کیا کہ میں آپ کا پہرہ دینے کے لئے آیا ہوں۔ یہ واقعہ حضرت جابرؓ کے واقعہ سے بھی بہت پہلے شروع ہجرت کا ہے۔ جیسا کہ امام نوویؒ وغیرہ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ (نووی علی المسلم ۲/۲۸۰)

نیز اس واقعہ میں سلام کا کوئی ذکر نہیں کہ سلام کیا گیا تھا یا نہیں۔ اگر سلام کیا گیا تھا تو کس وقت کیا گیا تھا حقیقت یہ ہے کہ سورۂ نور کے نزول سے بہت پہلے کا یہ واقعہ ہے۔ اسی طرح کسی کو اس حدیث شریف سے بھی شبہ ہو سکتا ہے جس میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے مدینہ منورہ کے ایک باغ میں حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے دربانی فرمائی تھی۔ اور یہ واقعہ غزوۂ خیبر کے بعد کا ہے۔ کیونکہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ خیبر کے موقع پر تشریف لائے تھے۔ لیکن اس حدیث شریف میں شروع سے اخیر تک سلام کا کوئی تذکرہ نہیں۔ جانبین سے سلام ہوا تھا کہ نہیں؟ اور اگر جانبین سے سلام کیا گیا تھا تو کب کیا گیا تھا، کسی بات کی صراحت نہیں۔ صرف حضرت عمرؓ کی تشریف آوری کے موقع پر حضرت ابو موسیٰؓ کا حضورؐ سے اجازت لینے سے پہلے آپ کو سلام کرنے کا ذکر ہے، مگر گیٹ پر دستک کے موقع پر جانبین سے سلام سے متعلق حدیث شریف بالکل ساکت ہے۔ اسلئے اس حدیث شریف سے تعارف اور موانست سے پہلے سلام کرنا چاہئے یا اس کے بعد، اس کا کوئی تذکرہ نہیں، اسلئے اس حدیث شریف سے یہ شبہ پیدا نہیں ہو سکتا کہ سلام سے پہلے تعارف اور

موانست حاصل کرنا چاہئے یا نہیں ؟ بلکہ ان احادیث شریفہ کو سلام کے بارے میں مستدل بنانا چاہئے جو ابتدا بالسلام کے متعلق صاف اور صریح ہیں۔ اور کسی بھائی کو یہ بھی شبہ ہوسکتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آپ غسل فرمارہے تھے اسی موقع پر حضرت ام ہانیؓ نے آپ کو باہر سے سلام کیا، اس پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مرحبا بام ہانی کے الفاظ کہنا واضح ہے۔ مگر آپ کی طرف سے سلام کے جواب کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ آپ نے سلام کا جواب دیا تھا یا نہیں ؟ اور اگر دیا تھا تو تعارف اور موانست سے پہلے دیا تھا یا بعد میں ؟ اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔ بلکہ حقیقت اور صحیح بات یہ ہے کہ جب کوئی آدمی غسل کرنے لگے تو اس دوران باہر سے سلام کرنا ممنوع ہے۔ اور اگر کوئی سلام کریگا تو مستحق جواب نہیں ہوتا۔ اور حضرت ام ہانی کو سلام کے آداب اور ضابطہ معلوم نہیں تھا۔ اور سلام کے مسائل اور طریقہ سب اس وقت تک ان کے لئے بالکل نئے تھے۔ ان کو معلوم نہیں تھا کہ غسل کے وقت سلام کرنا ممنوع ہے۔ حالانکہ غسل کرتے وقت سلام کرنا شرعًا ممنوع ہے۔ اور اس سلام کا جواب بھی نہیں دینا چاہئے۔

حضرات محدثین اور فقہاء نے اس مسئلہ کو وضاحت سے لکھا ہے۔ اور یہ ان اکیس[۲۱] مقامات میں سے ایک ہے جن میں سلام کرنا ممنوع ہے۔ اور اگر کوئی سلام کریگا تو وہ مستحق جواب نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل شامی زکریا ۳۷۶/۲، شامی کراچی ۶۱۸/۱ میں موجود ہے۔

ان روایات کا تذکرہ کرنے کی خاص ضرورت نہیں تھی۔ لیکن پھر بھی احتیاطًا اسلئے وضاحت کی گئی تاکہ کسی بھائی کو ان روایات کے ذریعہ سے شبہ پیدا نہ ہو۔

آخری گذارش

آخر میں ناظرین سے یہ گذارش ہے کہ اس دور میں ٹیلیفون پر ملاقات کا سلسلہ بہت تیزی سے بڑھتا جارہا ہے، اسلئے ٹیلیفون پر ملاقات کا سنت طریقہ کیا ہے وہ بھی مسلمانوں کے سامنے کھل کر آجانا چاہئے۔ اسی وجہ سے اس مضمون کے لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ٹیلیفون پر ملاقات اور سلام اور گفتگو کا مسنون طریقہ وہی ہے جو آمنے سامنے ملاقات کا ہے۔ اور علماء اور مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ جس تیزی کے ساتھ فون پر ملاقات کا سلسلہ بڑھتا جارہا ہے اسی تیز رفتاری سے فون پر سلام کو بھی عام کیا جائے۔

بارگاہِ الٰہی سے امید ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس مضمون سے مسلمانوں کو فائدہ پہونچیگا اور اس سیاہ کار کے لئے نجات کا ذریعہ بنے گا۔

يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا
عَلٰى حَبِيْبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
۲۹ رمضان المبارک ۱۴۲۵ھ

(۳)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ویران اوقاف اور اُنکے تبادلہ کا شرعی حکم

ہندوستان کے ویران اوقاف اور ویران مساجد اور سرکار کی طرف سے مقفل مساجد اور مدرسے و قبرستان اور دیگر اوقاف سے متعلق نادر مسائل پر مفصل مضامین کا بہترین گلدستہ، اہل علم اور عام مسلمانوں کی خدمت میں پیش ہے۔

اِنَّمَا یَعۡمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰہِ مَنۡ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ وَلَمۡ یَخۡشَ اِلَّا اللّٰہَ فَعَسٰۤی اُولٰٓئِکَ اَنۡ یَّکُوۡنُوۡا مِنَ الۡمُهۡتَدِیۡنَ ۝

سورۃ التوبۃ آیت ۱۸)

یقیناً اللہ کی مسجدیں وہی آباد کرتا ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لایا اور قائم کرتا رہا نماز کو، اور دیتا رہا زکوٰۃ، اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتا۔ سو امید ہے کہ وہی لوگ ہدایت پانے والوں میں سے ہوں گے۔

تقسیمِ ہند کے بعد ویران شدہ اوقاف

ہندوستان تقسیم ہوجانے کے بعد پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دارالسلطنت

دھلی وغیرہ کے بے شمار اوقاف ویران ہو چکے ہیں جنمیں مساجد، مدارس، قبرستان، خانقاہ، غرضیکہ ہر قسم کے اوقاف شامل ہیں۔ پنجاب و ہریانہ میں لاکھوں مساجد میں غیر مسلموں کی فیملی رہتی ہیں اور ہزاروں مساجد بند پڑی ہیں سیکڑوں مدارس پر مالکانہ قبضہ ہو چکا ہے۔ قبرستانوں پر آبادیاں بس گئی ہیں۔ نئی دھلی میں سینکڑوں چھوٹی بڑی مساجد بند پڑی ہیں۔ اور جو مسلمان ان مقامات پر جا کر آباد ہو گئے ہیں ان کیلئے ان مساجد کو منجانب حکومت کھلوا دینا ضروری ہے مگر کھولی نہیں جارہی ہیں۔ اس صورت حال کو دیکھکر ہر صاحب ایمان کے دل پر کیا اثر پڑتا ہوگا۔ ہر دیکھنے والے کو معلوم ہے۔ انبالہ شہر میں کافی لمبی چوڑی ایک عمارت کو دیکھنے کا اتفاق ہوا ـ جسمیں باضابطہ سرکاری اسکول چل رہا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ مسجد تھی اور مسجد کے آثار بھی موجود ہیں اور کئی مساجد جن کے مینار و محراب سب موجود ہیں مگر انمیں فیملی رہ رہی ہیں جنکو از خود دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے اللہ تعالیٰ غیب سے کوئی شکل پیدا فرمائیں۔ تمام ہی مسلمانوں کو ان عبادت گاہوں کے بارے میں فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

ویران مساجد کا تبادلہ

جب کسی جگہ مسجد بنکر تیار ہو جاتی ہے اس وقت سے قیامت تک کیلئے وہ جگہ مسجد ہی رہتی ہے۔ اسکو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا کسی بھی انسان کیلئے جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ مقام ویران ہو جائے اور وہاں سے تمام مسلمان دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور پورا علاقہ اُجاڑ ہو جائے، مسجد بالکل ویران ہو جائے اور اس پر اغیار کا قبضہ ہونا شروع ہو جائے تب بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مقام مسجد ہی کے حکم میں رہیگا قیامت تک اس مقام کو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ یہی صحیح اور مفتیٰ بہ قول ہے۔ البتہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک اگر اسکا واقف یا اسکے ورثاء موجود ہوں تو وہ انکی طرف لوٹ

سکتا ہے اور ورثار نہ ہونیکی صورت میں بیت المال کے حوالہ ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں پر ہندوستان کی ویران مساجد کے بارہیں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں کیوں کہ ہندوستان کی زیر بحث مساجد کے واقف اور ورثار موجود نہیں ہیں اور نہ ہی بیت المال ہے۔

نیز ہر طرف سے اغیار اس انتظار میں ہیں کہ مسلمان اپنی ویران عبادت گاہوں کو کسی بھی عنوان سے ان کے حوالہ کردیں۔ اسلئے شیخین کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ اور اسی کو بروئے کار لانے کی حتی الامکان کوشش ہونی چاہیئے اور تمام مسلمان مل کر حکومت سے اسکی مانگ کریں کہ ہماری عبادت گاہیں ہم کو واپس کردی جائیں۔ اسکو حضرات فقہار نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو خرب ما حولهٗ واستغنی عنه یبقی مَسْجِدًا عند الإمام والثانی اَبَدًا الی قیامِ السَّاعَةِ به یفتی، وعَادَ اِلَی الْملكِ ای مِلْكِ البَانِي اَوْ ورثته عند محمدٍ۔ وتحته فی الشامیة فلا یَعُوْدُ مِیْرَاثًا ولا یجوز نقلهٗ ونقل مَالهٖ اِلیٰ مسجدٍ اٰخرَ سَوَاءٌ کانوا یُصَلُّوْن فیه اَوْ لَا وهو الفتویٰ الخ[1] اِنَّ الْمَسْجِدَ اِذَا خَرِبَ یبقی مَسْجِدًا اَبَدًا[2]

اور اگر مسجد کے ہر طرف کی آبادی ویران ہو جائے اور نمازیوں سے خالی ہو جائے تو بھی قیامت تک ہمیشہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مسجد ہی باقی رہے گی۔ اسی پر فتویٰ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بانی یا اسکے ورثار کی طرف منتقل ہو جائے گی، اسی کے تحت شامی میں ہے کہ کبھی میراث نہیں بنے گی اور اسکو اور اسکے ملبہ کو دوسری مسجد کیطرف منتقل کرنا جائز نہیں ہے۔ چاہے لوگ اسمیں نماز پڑھتے ہوں یا نہیں؟ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ بیشک جب مسجد ویران اور اُجاڑ ہو جائے تب بھی ہمیشہ مسجد ہی رہے گی۔

---

[1] درمختار مع الشامی زکریا دیوبند ۶/۵۴۸ ہندیہ ۲/۴۵۸ [2] شامی زکریا دیوبند ۶/۵۴۹ البحر الرائق کراچی ۵/۲۵۱ بنایہ ۲/۱۰۰۵ تبیین الحقائق ۴/۳۳۱۔

وَالمسجدُ یکون مَسْجِداً بِدُوْنِ الْبِنَاءِ الخ[۱]	اور مسجد بغیر عمارت کے بھی مسجد بن جاتی ہے۔

لہٰذا جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو جائے تو پھر اس کی عمارت باقی رہے یا نہ رہے اسمیں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو وہ زمین تا قیامت مسجد ہی رہے گی اسکو عبادت کے علاوہ کسی اور کام میں لانا جائز نہیں۔ لہٰذا اسکو بیچنا کرایہ پر دینا اسکا تبادلہ کرنا کوئی بھی جائز نہیں۔[۲]

اشکال اس پر اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد کسی دوسری جگہ منتقل نہیں ہوسکتی ہے تو جن مساجد پر اغیار کے تغلب کیوجہ سے انکا قبضہ ہے۔ اور انمیں فیملیاں رہنے لگ گئیں ہیں، اور حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں انمیں رہائش ہوتی ہے جو کہ مسجد کی بے حرمتی ہے اور انمیں سالہا سال سے نماز بھی نہیں ہوتی ہے تو اسکے باوجود ان مسجدوں کو یوں ہی چھوڑے رکھنے کا کیا فائدہ ہے۔

جواب اسکا جواب یہ ہے کہ جب کوئی جگہ ایک دفعہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے اسمیں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اس کی عمارت باقی ہو یا نہ ہو، وہاں مسلمان ہوں یا نہ ہوں، اسمیں مسجد کا احترام باقی رہتا ہو یا نہ رہتا ہو، اسمیں اغیار کے تغلب کیوجہ سے مالکانہ قبضہ بھی ہوگیا ہو، اسکو منہدم کر کے اس کی حقیقت بھی بدل گئی ہو، اور اسمیں کھیتی کرنا شروع کر دیا ہو، وہاں پر دوسری عمارت بنالی گئی ہو، ہر حال میں وہ مسجد ہی رہے گی۔ اسکا فائدہ یہ ہے کہ جب کبھی وہ مسلمانوں کے قبضہ میں آجائیگی تو اسوقت اسکو مسلمان زندہ کرسکیں گے اور نماز کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو جائیگا۔ اسکو علماء نے اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] قاضی خاں ۲۸۹/۳ [۲] مستفاد فتاوی رحیمیہ ۹۰/۶ فتح القدیر بیروتی ۲۳۶/۶، فتح القدیر کوئٹہ ۴۴۶/۵۔

ولو خرب ماحول المسجد و استغنی عنہ ای استغنی عن الصلوٰۃ فیہ اھل تلک المحلۃ والقریۃ بان کان فی قریۃ فخربت وحولت مزارع یبقی مسجدا علیٰ حالہ عند ابی یوسف وھو قول ابی حنیفۃ ومالک والشافعی [۱]

اور اگر مسجد کا علاقہ اُجاڑ ہو جائے اور اس میں اس محلہ اور گاؤں والوں کی نماز کا سلسلہ منقطع ہو جائے کہ اگر وہ کسی گاؤں میں تھی پھر وہ ویران ہو کر کھیت بن گئی تو علی حالہ مسجد ہی رہے گی۔ اور یہی حضرت امام ابو یوسف کا مذہب اور امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

ویران قبرستان، مدارس، خانقاہ کا تبادلہ

اگر قبرستان، مدارس، خانقاہ وغیرہ ویران ہو جائیں، اور وہاں دور دور تک مسلمانوں کی کوئی آبادی نہ ہو، اور ایسی حالت میں حفاظت بھی نہیں ہو پاتی ہے۔ اور حکومت بھی حفاظت میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی اور اغیار ان اوقاف پر مالکانہ قبضہ کا سلسلہ شروع کر دیں تو اولاً حکومت سے ان کی حفاظت کی مانگ کیجائے۔ اگر اس میں کامیابی نہ ہو سکے تو ایسی نہایت مجبوری اور ناگزیر حالات میں قبضہ ناجائز سے حفاظت اور واقفین کی اغراض کو زندہ کرنے کیلئے مساجد کے متعلقہ اوقاف اور ملکیت اور افتادہ قبرستان اور مدارس کی وہ عمارتیں اور جائیداد جن پر ناجائز قبضہ ہونا شروع ہو گیا ہے۔ انکو متبادل قیمت پر فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادیاں ہوں اور حفاظت کی بھی ذمہ داری ہو تو وہاں پر اسی جنس کے اوقاف کا سلسلہ جاری کرنا شرعاً جائز اور درست ہوگا تاکہ افتادہ اوقاف پھر سے غرض واقف کے موافق زندہ

---

[۱] اعلاء السنن نسخہ جدید ۱۳/۲۱۲ مطبوعہ بیروتی ۱۳/۲۴۵۔

ہوکر آباد ہوجائیں، نیز اگر مدرسہ تھا تو اسکی رقم سے مدرسہ اگر قبرستان تھا تو اسکی قیمت سے قبرستان بنادیا جائے ہاں البتہ ہر ایک کی رقم سے مسجد بنانا بھی جائز ہوسکتا ہے کیونکہ مسجد اعلیٰ درجہ کا وقف ہے [1]

اسکو اعلاء السنن میں اسطرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے۔

وکذٰلك سائر الوقوف عندہٗ الّا انھا اذا خربت عند انقطاع الموقوف علیھم بہٖ جاز استبدالھا باذن الحاکم بأرض او دُور اُخرٰی تکون وقفًا مکانھا [2]

اور ایسا ہی ہر قسم کے وقف کا حکم حضرت امام ابویوسف کے نزدیک ہے مگر موقوف علیہ کے اس سے فائدہ اٹھانے کے دائرہ سے نکل چکا ہو تو حاکم یا ذمہ داران کی اجازت سے دوسری زمین یا دوسرے مکان کے عوض میں تبادلہ جائز ہے جبکہ اس زمین یا مکان کو اس کے مقابلہ میں وقف ہی قرار دیا جائے۔

اور اسکو البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

سُئل الحلوانی عن اوقاف المسجد اذا تعطلت وتعذّر استغلالھا ھل للمتولی ان یبیعھا ویشتری بثمنھا اُخرٰی قال نعم الخ [3] یصرف وقفھا لاقرب مجانس لھا [3]

امام شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارمیں پوچھا گیا جو بالکل معطل اور ویران ہوچکے ہوں اور ان سے آمدنی حاصل کرنا متعذر ہوگیا ہو تو کیا متولی کیلئے ان کو فروخت کرکے انکی رقم سے دوسرا خریدنا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو فرمایا جی ہاں جائز ہوگا۔ انکی آمدنی کو ان سے قریب ترین ہم جنس اوقاف میں صرف کیا جائے۔

---

[1] مستفاد کفایت المفتی ۷/۶۲ [2] اعلاء السنن کراچی ۱۳/۱۱۲ مطبوعہ بیروتی ۱۳/۲۳۶ -
[3] البحر الرائق کراچی ۵/۲۵۲ ھندیہ ۲/۴۷۸ [3] شامی زکریا ۶/۵۴۹ -

اسی کو عمدۃ القاری شرح بخاری میں ان الفاظ سے نقل فرمایا گیا ہے۔

لو انّ مقبرۃً من مقابرِ المسلمین عفت فبنیٰ قوم علیہا مسجدًا لَمْ اَرَ بذٰلك بأسًا وذٰلك لِانّ المقابر وقفٌ من اوقافِ المسلمین لِدَفْنِ موتاھُمْ لایجوز لاحدٍ ان یملکھا فاِذَا درست واستغنی عن الدّفن فیہا جاز صرفھا اِلَی المسجدِ لِانّ المسجد ایضًا وقفٌ مِنْ اوقافِ المسلمین۔[1]

اگر مسلمانوں کے قبرستان میں سے کوئی افتادہ ہوجائے پھر اسمیں لوگ مسجد بنادیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے دفن کے کام کے لئے منجملہ اوقاف میں ایک وقف ہے کسی کو اسکا مالک بننے کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا جب پُرانا اور افتادہ ہوجائے اور اسمیں دفن کا سلسلہ ختم ہوجائے تو اس کو مسجد کے حق میں منتقل کرنا جائز ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

اس کو شامی میں اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

الثالثۃ ان یجحدہ الغاصب ولا بیّنۃ ای واراد دفع القیمۃ فللمتولی اخذھا یشتری بھا بدلًا الخ۔[2]

تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہو اور وہ قیمت دینا چاہتا ہے تو متولی کیلئے قیمت لیکر اس کا متبادل وقف کی زمین خریدلینا کافی ہے۔

ان عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ہندوستان کے جن اوقاف پر اغیار کا تسلّط اور تغلب ہوچکا ہے ان کے عوض میں اگر قیمت وصول ہوجائے تو اس رقم سے دوسری جگہ متبادل وقف کا جاری کرنا جائز ہوگا۔

---

[1] عمدۃ القاری ۴/۱۷۹ [2] شامی زکریا ۶/۵۸۸۔

مساجد و دیگر اوقاف کا فرق اور غیر جنس میں خرچ

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مساجد کو بنیاد سمیت فروخت کرنا اور انکا تبادلہ کسی حال میں بھی جائز نہیں، اور دیگر اوقاف کا ناگزیر حالات میں تبادلہ جائز ہے۔ نیز جن اوقاف میں تبادلہ جائز ہے انکا تبادلہ ہم جنس ہی میں جائز ہوتا ہے۔ یا ان سے اعلیٰ اور ارفع اوقاف میں جائز ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر مدرسہ تھا تو تبادلہ میں مدرسہ ہی ہونا چاہئیے، یا مسجد، مگر قبرستان یا مسافر خانہ میں تبادلہ جائز نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ اقرب اجناس یا ارفع واعلیٰ اجناس میں جائز ہے۔ ادنیٰ میں نہیں، جیسا کہ فقہاء کی عبارات سے واضح ہوتا ہے اسکو اعلاء السنن میں اسطرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے۔

وَالفرقُ بينها وبين المساجدِ
انّ المساجدَ لاتبطل بخرابِها
اوخراب مَاحولها، واستغناء
عنها الجهة التي عنيت لـهٗ
لِانها لم تجعلْ مساجدَ لِاَهلِ
المحلّة والقرية بل لِلعامّة
ولايشترط للمسجدية
البناء بل العرصة وحدها
مَسجد كمالايخفٰى بخلافِ
سائرالوقوف التي سلبت

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مسجدیں ویران ہو جائیں اور اسکے گردونواح اُجاڑ ہو جائے اور جس مقصد کیلئے متعین کیا گیا ہے اس سے استغناء ہو جانے کی وجہ سے مسجد باطل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ مساجد صرف محلہ یا ایک گاؤں کیلئے متعین نہیں ہوتی، بلکہ عامۃ المسلمین کیلئے وقف ہوتی ہیں اور شرعی مسجد کے لئے بناء اور عمارت شرط نہیں بلکہ تنہا خالی زمین بھی مسجد ہو سکتی ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اسکے برخلاف دیگر تمام اوقاف کے جنکے منافع

ثم تمافاذا خربت وتعطلت امنافعها تبطل الجهة التى عنيت له وهى اعانة الموقوف عليهم بغلتها له

کا سلسلہ ہوگیا ہو اسلئے کہ جب ایسے اوقاف ویران ہوں تو وہ مقصد ہی ختم ہوجاتا ہے انکی آمدنی سے موقوف علیہم کی مدد ہوتی ہے ۔

اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے ۔

مُبَادلة الوقفِ بدَارٍ اخرا انما يجوز إذا كانتا فى محلة واحدة او محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز له وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى اقرب مسجد او رباط او بئر اليه وتحته فى الشامية يصرف وقفها لاقرب مجانس لها له

وقف کو دوسرے مکان سے بدلدینا اس وقت جائز ہے جبکہ دونوں ایک محلہ میں ہوں یا دوسرے محلہ میں اس سے بہتر ہو اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے اور ایسا ہی موقوفہ مسافرخانہ کنواں وغیرہ جب قابل انتفاع نہ رہ جائے تو مسجد کی موقوفہ زمین اور فقراء کیلئے موقوفہ رہائش گاہ اور کنواں اور حوض کو اس کے قریب ترین اجناس میں منتقل کرنا جائز ہے اور شامی میں ہے کہ ان موقوفہ اشیاء کو اقرب اجناس کیطرف منتقل کردیا جاتے ۔

ویران اوقاف کی آمدنی غرض واقف کے خلاف مصرف میں لگانا

مساجد کے علاوہ دیگر ویران اوقاف کو فروخت کرکے اس کے متبادل اوقاف

له اعلاء السنن کراچی ۱۱۲/۱۳ بیروتی ۲۴۷/۱۳ له درمختار مع الشامی زکریا دیوبند ۵۸/۴ له شامی زکریا ۵۴۹/۴ ۔

کا انتظام کرنا جائز ہے جیساکہ ماقبل کی سُرخیوں کے تحت گزرچکا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان اوقاف کی رقم سے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر خلافِ جنس دینی امور میں مثلاً تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز ہوسکتا ہے یا نہیں ؟

تو اسکا جواب یہ ہے کہ غرض واقف کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے اس کی پابندی کرنا ذمہ داران وقف پر لازم ہوتا ہے۔ نیز شریعت نے واقف کی شرطوں کو نصوص شرعیہ کا درجہ دیا ہے۔ اسلئے خلافِ جنس کیلئے تصرف جائز نہیں ہوگا۔ اس کو حضراتِ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انهم صرحوا بان مُرَاعـاة غرضِ الواقفين واجبة[1]	بیشک فقہاء نے اسکی صراحت کردی ہے کہ وقف کرنیوالوں کی غرض اور مقصد کی رعایت کرنا واجب ہوتا ہے۔
شرطُ الواقفِ کنصِّ الشارع[2]	واقف کی شرط شارع کی صراحت کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اور الاشباہ والنظائر میں ہے۔

شرطُ الواقف لان مخالفتہٗ کمُخالفۃِ النصّ[3]	اور اشباہ میں واقف کی شرط کے متعلق لکھاہے کہ اسکی مخالفت نص شرعی کی مخالفت کے مرادف ہے

اور شامی میں اس سے بھی واضح عبارت موجود ہے۔

وهو ان یکون البَدَل وَالمُبْدَل من جنسٍ وَاحدٍ الخ[4]	اور وہ شرط یہ ہے کہ بدل اور مُبدل منہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں۔

---

[1] شامی زکریا ۶/۵۴۹ [2] شامی کراچی ۴/۴۳۳، زکریا دیوبند ۶/۶۴۹
[3] الاشباہ والنظائر ص۱۹۲ [4] شامی زکریا ۶/۵۸۶۔

ہاں البتہ اتنی رعایت ضروری ہے کہ بدل اگر اپنے مبدل منہ سے زیادہ اعلیٰ اور ارفع ہے اور بدل زیادہ پائیدار اور زیادہ آمدنی کا ذریعہ ہے۔ اور مقاصد وقف کے واضح خلاف بھی نہیں ہے تو خلاف جنس میں تبدیلی جائز ہے مگر اس کی آمدنی ہم جنس میں خرچ کرنا لازم ہے ـــــ اسکو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالظاهرعَدم اشتراطِ اتحادِ الجنس فی الموقوفةِ للاستغلالِ لانّ المنظور فیہا کثرة الریع وقلة المرمة والمؤنة فلو استبدل الحانوت بارض تزرع ویحصل منہا غلة اَقْدَرَ اُجرة الحانوت کان احسن لانّ الارض اَدْوَمَ وَاَبْقٰی واغنیٰ عن کلفة الترمیم وَالتعمیر بخلاف الموقوفة للسکن [۱]

اور ظاہر یہ ہے کہ اسمیں اتحادِ جنس کی پابندی لازم نہیں اسلئے کہ اس میں کثرت نفع اور قلت مرمت اور قلت خرچ پیش نظر ہوتی ہے لہٰذا جب دوکان کھیتی سے تبدیل کی جائیگی اور اس میں دوکان کے مقابلہ میں زیادہ مقدار میں آمدنی ہے تو تبدیلی زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ زمین دائمی باقی رہتی ہے اور ترمیم و تعمیر سے بے نیاز ہوتی ہے برخلاف رہائش موقوفہ کے۔

مسجد کی فاضل اراضی میں رفاہی اِدارہ کا قیام

مسجد پر وقف شدہ اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں ان میں عصری تعلیم گاہ مثلاً جونیئر ہائی اسکول یا رفاہی ادارے مثلاً ہسپتال وغیرہ قائم کرنا جائز نہیں۔ ہاں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد کو آمدنی اور پیسوں کی ضرورت ہو تو کمیٹی کی اجازت سے ان رفاہی امور کیلئے مناسب کرایہ لیکر یہ ادارے چلائے جائیں اور جائداد

---

[۱] شامی زکریا دیوبند ج۶ص۵۹۶ شامی کراچی ج۴ص۳۸۶ ۔

مسجد ہی کی ملکیت میں قائم رہے تو ایسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے اسی طرح کرایہ پر کوئی دینی تعلیم گاہ بھی قائم کیجاسکتی ہے مگر بلا معاوضہ جائز نہیں ہوگا، یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

مَالٌ موقوفٌ على المسجدِ الجامعِ واجتمعت من غلّاتها ثم نابت الإسلامَ نائبةٌ مثل حادثة رُوْمٍ وَاحْتِيجَ إلى النفقة في تلك الحادثة، أمّا المالُ الموقوف على المسجدِ الجامعِ إن لم تكن للمسجدِ حاجةٌ للحالِ فللقاضي ان يصرف في ذلك لكن على وجهِ القرض فيكون دينًا في مالِ الفَيْءِ۔[1]

جامع مسجد پر موقوفہ مال ہے اس کی آمدنی جمع ہوگئی ہے پھر اسلام پر کوئی حادثہ پیش آجائے جیسا کہ روم کا حادثہ ہے اور اس حادثہ میں خرچہ کی ضرورت ہے تو اگر جامع مسجد کے وقف شدہ مال کی فی الحال مسجد کو ضرورت نہیں ہے تو حاکم کیلئے جائز ہے کہ اس مال کو اس میں خرچ کردے لیکن یہ بطور قرض ہوگا تو گویا کہ یہ مالِ غنیمت سے قرض لینے کے درجہ میں ہوجائیگا۔

مسجد کے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف

مسجد کے اوقاف اور اس کی مملوکہ جائیداد کی آمدنی اسی مسجد میں خرچ کرنا لازم ہوتا ہے لیکن اگر اس مسجد کی تمام ضروریات پر خرچ کرنیکے بعد کافی مقدار میں بچ جائے اور یوں ہی رکھی رہ جائے تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اسکے قریب ترین دوسری مسجد ہی میں خرچ کرنیکی گنجائش ہوتی ہے مگر مسجد کے علاوہ کسی دوسرے ادارے میں خرچ کرنا کسی حال میں جائز نہیں۔[2]

---

[1] ہندیہ ۲/۴۶۳ معہ تاتارخانیہ ۵/۸۸۹ اعلاء السنن بیروتی ۱۳/۲۳۲۔
[2] شامی زکریا دیوبند ۶/۵۴۹ ۔

اس کو حضراتِ فقہاء نے اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

یصرف وقفھا لاقرب مجانس لھا ۱؎	مسجد کے وقف کی آمدنی اس کے قریب ترین جنس میں خرچ کرنا چاہیئے۔

ہاں البتہ اگر اس کے پاس میں کوئی مسجد ضرورت مند نہیں ہے تو اس سے دور کی مسجد میں لگائی جائے اور اگر دور تک بھی کوئی مسجد ضرورت مند نہیں ہے تو قریب کے دینی مدارس و مکاتب میں بھی خرچ کیجا سکتی ہے۔ نیز دینی مدارس کے غریب طلبہ کو براہِ راست دیدینا بھی جائز ہے ۲؎ اور اگر مدارس و مکاتب بھی نہ ہوں تو مصیبت زدہ فقراء میں بھی تقسیم کی گنجائش ہے مگر اسکولوں ہسپتالوں میں خرچ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا اور یہ اسوقت ہے جبکہ واقف نے کوئی شرط نہ لگائی ہو اور متولی کو اختیار دیا ہو۔ یہ مسئلہ فقہاء کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

فما فضل یصرف الی عمارۃ المسجد ودھنہ وحصیرہ وما فیہ مصلحۃ المسجد علی ان للقیم ان یتصرف فی ذلک علی ما یری واذا استغنی ھذا المسجد یصرف الی فقراء المسلمین فیجوز ذلک ۱؎	لہذا جو فاضل رقم بچ جائے اس کو مسجد کی تعمیر اور اسکے تیل اور اسکی چٹائی اور ان امور جو مساجد کے مصالح میں سے ہوں خرچ کیا جائے اس شرط پر کہ جب متولی اور ذمہ دار کو یہ اختیار دیا ہو کہ وہ جہاں چاہے خرچ کرے۔ اور جب یہ مسجد مستغنی ہو جائے تو مسلمانوں کے ضرورت مند فقراء میں صرف کرنے تو بھی جائز ہے

غیر محفوظ آمدنی کا مصرف

جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جنہیں

۱؎ کفایت المفتی ۷/۳۰۲ ۲؎ قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۸۸۔

ہر سال اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے اور اس کی حفاظت بھی نہایت دشوار ہوگئی ہے تو اسکو دوسرے قسم کے اداروں میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ہم جنس قریب ترین اوقاف میں صرف کرنا جائز ہو سکتا ہے مثلاً اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی ہے تو قریب ترین دوسری مسجد میں، قبرستان کے اوقاف کی آمدنی ہے تو دوسرے قریب ترین قبرستان میں صرف جائز ہوگا۔ اسکے برخلاف دوسرے اجناس میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا[۱]۔

اور اگر دوسرے خلاف جنس اداروں کو ضرورت ہے تو بطور قرض لے سکتے ہیں ہاں البتہ ایسی فاضل آمدنی کو غیر مستطیع نادار دینی طلبہ کو بطور امداد اور وظائف دینے کی گنجائش ہو سکتی ہے[۲] جیسا کہ قاضی خاں کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

وَاِذَا اسْتَغْنَی هٰذَا الْمَسْجِد يصْرِفُ الی فقراءِ المسلمين فيجوز ذٰلك[۲] وفي الشامية قال صَدَقَةٌ موقوفةٌ على فلانٍ جَازَ ويُصْرَفُ بَعْدَهُ اِلَى الفقراءِ[۳] فَمَا فَضُلَ يصرف الى الفُقَراء[۵]

اور جب یہ اس سے مستغنی ہو جائے تو مسلم فقراء میں تقسیم کر دیا جائے تو یہ جائز ہے۔

اور شامی میں ہے کہ کہتا کہ فلاں پر بطور صدقہ وقف ہے تو اسکے بعد فقراء کو دے دیا جائیگا۔ لہٰذا جو فاضل ہو فقراء کو دے دیا جائے۔

زیادہ منفعت کیلئے تبادلہ

اگر وقف کی موجودہ شکل میں منفعت تو ہے مگر بہت معمولی مقدار میں ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اسکو اگر فروخت کر کے

---

[۱] مستفاد کفایت المفتی ۶۲/۷ امداد الفتاوی ۵۹۳/۲ فتاوی محمودیہ ۲۵۱/۱۲،
[۲] کفایت المفتی ۲۰۲/۷ [۳] قاضی خان علی الہندیہ ۲۸۸/۳۔
[۴] شامی زکریا ۵۳۶/۶ [۵] تاتارخانیہ ۷۲۹/۵۔

دوسری زمین یا مکان یا دوسری جگہ لے لی جاتے تو منفعت زیادہ ہوسکتی ہے جس سے ضروریات بآسانی پوری ہوسکتی ہیں تو کیا ایسی صورت میں زیادہ منفعت کے حصول کیلئے استبدال جائز ہوسکتا ہے ؟

تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر وقف کی آراضی عمارتی شکل میں نہیں ہے بلکہ صرف ساری زمین ہے تو قولِ ضعیف کے مطابق انفع عوض میں تبدیلی جائز ہے۔ مگر قول راجح اور قول مفتی بہ کے مطابق انفع کے عوض میں بھی تبادلہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ غرض واقف کو حتی الامکان باقی رکھنا لازم ہوتا ہے۔ اور جو وقف کم منفعت کیساتھ اپنی جگہ باقی رہ سکتا ہے اسمیں تبادلہ جائز نہیں ہوگا اور اگر عمارتی شکل میں مکان یا دوکان وغیرہ ہے اور اسکی کچھ منفعت بھی باقی ہے تو بالاتفاق تبادلہ جائز نہیں ہے۔ اسکو حضراتِ فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالثالث ان لایشترط ایضًا ولکن فیه نفع فی الجملة وبَدله خَیْرٌ منهُ ریعًا ونفعًا وهذا لایجوز اِستبْدالهٗ علی الاَصَح المختار۔ (قوله) ان الخلاف فی الثالث انما هو فِی الارض اِذَا ضعفت عن الاستِغلال بخلاف الدَّارِ اِذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب اَصْلًا فانهٗ لایجوز حِینئذٍ الاستبدال علی کل الاقوال [له]

اور تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی لیکن شئی موقوف میں فی الجملہ نفع ہے اور تبادلہ میں زیادہ فائدہ اور زیادہ نفع ہے تو بھی صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق اسکا تبادلہ جائز نہیں ہے اور بیشک تیسری صورت کا یہ اختلاف صرف زمین کے بارمیں ہے کہ جب آمدنی اسکی کمزور ہوجائے برخلاف دوکان مکان (عمارت) کے جبکہ اسکے بعض حصہ کے خراب ہونیکی وجہ سے آمدنی کمزور ہوگئی ہے اور کلی طور پر منفعت ختم نہیں ہوتی تو اس وقت بیشک تمام اقوال پر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

[له] شامی زکریا دیوبند ص ۵۸۴ –

حکومت و منتظمین سے خطرہ کے وقت زائد آمدنی کا مصرف

جو اوقاف ایسے ہیں کہ ان کی آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہو جاتی کہ ان اوقاف کے بارے میں لوگوں کا یقین ہو کہ ان اوقاف کو زائد آمدنی کی ضرورت نہیں پڑیگی۔ نیز حکومت و منتظمین کا بھی خطرہ ہے کہ حکومت ان اوقاف کو اپنے قبضہ میں لیکر اس سے دوسرے کام کریگی جو واقف کی منشار کے خلاف ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ خطرہ ہو کہ منتظمین ان اوقاف کو مالکانہ قبضہ میں لے لیں گے تو اس سے بچنے کیلئے ان اوقاف کی زائد آمدنی کو دینی کاموں میں خرچ کرنا جائز اور درست ہوگا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

قَالَ الراقِمُ (الیٰ قولہٖ) فیجوز صرف الزائد إلی انشاءِ مَدرسۃ ونشرِ علمٍ وان لم یکن من شرطِ الواقفِ وعبارۃ الخانیۃ فیہِ صَریحۃ وان کان قیدھا صَاحب المھدیۃ "بغیر وقفِ المَسجد" ویکاد یجب لوکان ھناک مظنۃ لضیاع مَال المسجد المجتمع بغصبِ المتولّی أو غیرہٖ[1]

راقم نے کہا (الی قول) زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم کی اشاعت میں خرچ کرنا بھی جائز ہے اگرچہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو اور خانیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے اگرچہ صاحب مہدیہ نے "بغیر وقف المسجد" کی قید لگائی ہے اور جبکہ مسجد کا مال ضائع ہونیکا اندیشہ اور گمان ہو تو پھر اس آمدنی کو مذکورہ جگہوں میں خرچ کرنا واجب ہے کیونکہ متولی وغیرہ ایسی صورتوں میں ہتھیا لیتے ہیں۔

اس عبارت کے اندر صاحب مہدیہ کی قید "بغیر وقف المسجد" سے یہ بات عیاں ہے

---

[1] معارف السنن ۳/۳۰۱ –

کہ غیر مسجد کے بارمیں زائد آمدنی کو فقرار پر تقسیم کرنیکے صاحب مہدیہ بھی قائل ہیں۔ مسجد کے بارمیں نہیں لیکن صاحب معارف السنن نے اس عبارت سے تمام اوقاف کا یہی حکم مراد لیا ہے لہٰذا اس زمانہ میں اگر مذکورہ عبارت کے مطابق عمل کی اجازت دیجائے تو اسکی وجہ سے مسلمانوں کو کافی فائدہ پہونچ سکتا ہے۔

مصرف ختم ہوگیا، آمدنی باقی، تو کیا کرے

مسجد یا مدرسہ کے نام پر جو اوقاف ہیں انکی آمدنی بدستور باقی ہے مگر موقوف علیہ یعنی وہ مسجد یا مدرسہ باقی نہیں ہے، اسی طرح خاندان یا علاقہ کے فقرار پر وقف تھا مگر وہ خاندان وہاں سے منتقل ہوگیا ہے یا بالکل ختم ہوچکا ہے تو ایسے حالات میں اوقاف کی ان آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسی قسم کے قریب ترین مصرف میں خرچ کرنیکی گنجائش ہے مثلاً اگر مسجد تھی تو اسکی آمدنی قریب ترین دوسری مسجد میں، یا مدرسہ تھا تو اسکی آمدنی قریب ترین دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے خلاف جنس میں نہیں، نیز جس خاندان کے فقرار پر وقف کیا گیا تھا اگر وہ خاندان ملک چھوڑ کر دوسرے ملک میں چلا گیا ہے یا انمیں کوئی بھی فقیر باقی نہیں ہے۔ اسی طرح جس علاقہ کے فقرار پر وقف کیا تھا وہ علاقہ اُجاڑ ہوگیا وہاں کوئی مسلمان فقیر نہیں ہے تو ان سب صورتوں میں وہاں سے قریب ترین دوسرے فقرار پر خرچ کردینا جائز ہے مگر خلاف جنس میں صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ فقہار کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

افتی بہ الإمام ابو شجاع والامام الحلوانی وکفی بھما قدوۃ ولاسیما فی زماننا فان المسجد او غیرہ من

اس پر امام ابو شجاع اور شمس الائمہ حلوانی نے فتویٰ دیا ہے اور یہی دونوں حضرات ہماری اقتداء کے لئے کافی ہیں خاص کر

رِبَاطٍ أَوْحَوْضٍ إِذَا لَمْ يُنقل بأخذ انقاضه اللصوص و المتغلّبون كما هو مشاهد وكذلك اوقافه يأكلها النظار اوغيرهم وَيلزم من عدم النقل خراب المسجد الأخر المحتاج إلى النقل اليه ؎

ہمارے زمانے میں اس لئے کہ مسجد اور اس کے علاوہ سرحدی چھاؤنی یا حوض جب انکی فاضل اشیاء منتقل نہ کی جائیں تو چور ڈکیت قبضہ کرلیں گے جیسا کہ مشاہدہ ہے اور ایسا ہی اسکے اوقاف کو خود متولی وغیرہ کھا جائیں گے اور نقل نہ کرنے میں دوسری ضرورت مند مسجد بھی ویران ہوسکتی ہے ۔

نیز فقہاء کی اس عبارت سے بھی یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے ۔

سُئِلَ شيخ الإسلام عن أهلِ القرية افترقوا وتداعى مسجد القرية إلى الخراب وبَعْضُ المتغلّبة يستولون على خشب المسجد وينقلونه إلى ديارهم هَلْ لواحدٍ لِأَهْلِ القَرْيَة أَنْ يَبِيعَ الخشب بأمر القاضي وَيمسك الثمن ليصرفه إلى بَعْض المساجد أَوْ إلى هذا المسجد قال نعم (دوله) وخرب الرِّباط واستغنى الناس عنه

شیخ الاسلام اسبیجابی سے سوال کیا گیا ایسی آبادی کے بارے میں کہ جہاں کے لوگوں نے منتشر ہوکر مسجد کو ویران چھوڑ دیا ہے اور بعض مخالف لوگ تغلب سے مسجد کی لکڑیاں اپنے یہاں منتقل کرنے لگیں تو کیا وہاں کے کسی آدمی کیلئے جائز ہے کہ حاکم کی اجازت سے اسکو فروخت کرکے پیسہ کو روک لے تاکہ اسکو اس مسجد میں یا دوسری مسجد میں صرف کردے تو فرمایا کہ جی ہاں جائز ہے اور موقوفہ مسافرخانہ ویران ہوجائے اور لوگ اس سے مستغنی ہوجائیں تو اسکو دوسرے قریب ترین

؎ شامی زکریا ۶/۵۵۰ ۔

یربط فی رباطٍ اٰخر ھو اقرب
الرباط الیه[۱] اذا قال موقوفة
فقط لانصرافه الی الفقراء
عرفاً فھو مؤبد[۲] قال صدقة
موقوفة علی فلانٍ جاز ویصرف
بعدہٗ الی الفقراء[۳]
وما فضل من حصر المسجد وزینته
ولم یحتج الیه جاز ان یجعل فی مسجد
اٰخر اَو لیتصدق من ذٰلك علی فقراء
جیرانه الخ[۴]

مسافرخانہ میں منتقل کردیا جائے تو جائز ہے۔
جب صرف یہ کہا کہ وقف ہے تو وہ فقراء کیطرف
عرفاً منتقل ہوجائیگا پھر وہ ہمیشہ رہے گا۔
اور کہا کہ فلاں پر بطور وقف صدقہ ہے تو جائز
ہے اور اسکے بعد فقراء کیطرف منتقل ہوجائیگا۔
اور جو چٹائی اور زینت کے سامان زائد ہوں
اور اسکی ضرورت بھی نہیں ہے تو اس کو
دوسری مسجد میں منتقل کردینا جائز ہے
یا پڑوس کے فقراء کو صدقہ کردے۔

وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرکے بقیہ کی تعمیر

اگر وقف کی عمارت مخدوش ہوگئی ہے اور اسکے پاس کوئی سرمایہ بھی نہیں ہے تو بعض حصوں کو فروخت کرکے بقیہ کی تعمیر جائز ہے یا نہیں؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ایک ہے وقف کی ملکیت کہ جس کو وقف کی ترقیاتی اسکیم کیلئے خریدی گئی تھی یا کسی نے ترقی کیلئے ملکیت میں دیدی ہے تو ایسی ملکیت میں سے فروخت کرکے اصل وقف کی تعمیر میں لگانا جائز ہے۔ دوسرا ہے نفس وقف یعنی شئی موقوف اور اس کے اجزاء، تو تعمیر اور ترقی کیلئے اصل وقف کا کوئی جز فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اگر موجودہ متولی سے کام نہیں ہو رہا ہے تو اسکو معزول کرکے دوسرے فعال شخص

---

[۱] ھندیہ ۲/۴۷۹ [۲] شامی زکریا ۶/۵۴۷ [۳] شامی زکریا ۶/۵۲۶ [۴] البحرالرائق ۵/۲۰۰ [۵] اعلاءالسنن ۱۳/۱۹۹۔

کا انتخاب لازم ہوگا، مگر وقف کا کوئی جزء فروخت نہ ہوگا۔ اس کو حضراتِ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اور جب وقف کی زمین ویران ہوجائے اور ذمہ دار اس میں سے بعض کو فروخت کرکے اس کے پیسے سے بقیہ کی تعمیر کا ارادہ کرے تو اس کیلئے یہ عمل جائز نہیں ہے۔	واذا اخربت ارضُ الوقفِ واَرَادَ القیّم ان یَبیعَ بَعضًا مِّنہَا لیرم الباقی بثمن مَاباع لیسَ لہٗ ذٰلک [۱]

البتہ حضرت امام احمد بن حنبل (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک ان سب امور کی اجازت ہے جس پر سعودیہ وغیرہ میں عمل ہوچکا ہے مگر ہمارے لئے نہ اسکا اختیار کرنا مناسب ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک کو چھوڑنے کی گنجائش ہے۔ اسکی تفصیل اعلاء السنن ۱۳/ ۲۰۶ میں موجود ہے۔

بلڈر اور ٹھیکیدار سے تعمیر کراکے بعض حصّہ اس کو دیدینا

بلڈر اور ٹھیکیدار کے ہاتھ اسطرح سودا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے کہ تعمیر کے بعد دو ایک منزل ٹھیکیدار کی ملکیت میں منتقل ہوجائے اسلئے کہ اسمیں اصل وقف کا جزء فروخت کرنا لازم آتا ہے، اور خدا کی ملکیت کو ختم کرکے بندہ کی ملکیت میں دینا لازم آتا ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اسمیں وقف کی حفاظت ہے بلکہ بعض اجزاء کو ہلاک کرنا ہے۔ ہاں البتہ کلی طور پر انتفاع ختم ہوجانیکی صورت میں تبادلہ کرکے کارآمد متبادل زمین یا عمارت حاصل کرنیکی

[۱] تاتارخانیہ ۵/ ۲۴۸۔

اجازت ہوسکتی ہے جس کی تفصیل ویران اوقاف کے تحت گذر چکی ہے۔
یہ مسئلہ فقہاء کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

فاذا تم ولزم لایملك ولا یُملّكُ ولا یُعار ولا یُرهَن ودعته فی الشامیۃ۔ لایکون مملوکا لصاحبه ولا یملك ای لایقبل التملیك لغیرہ بالبیع ونحوہ لاستحالة تملیك الخارج عن ملکه[۱]

لہٰذا جب وقف تام ہوکر لازم ہوجائے تو نہ کوئی مالک ہوسکتا ہے اور نہ کسی کو مالک بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی عاریت یا بطور رہن دیا جاسکتا ہے اور شامی میں ہے۔ نہ واقف کی ملکیت ہوسکتی ہے اور نہ غیر کو بیع وغیرہ کے ذریعے مالک بنانے کی اسمیں صلاحیت ہے اس کی ملکیت سے خارج ہونیکی وجہ سے دوسرے کو مالک بنانا محال ہوچکا ہے۔

مسجد کی فاضل زمین پر مدرسہ قائم کرنا

مسجد کی ملکیت یا وقف کی زمین میں اس شرط پر مدرسہ بنانا جائز و درست ہے کہ مدرسہ اس زمین کی مناسب قیمت ادا کردے یا مناسب کرایہ دیا کرے بغیر معاوضہ کے جائز نہ ہوگا[۲]

لیس للقیّم ان یُسکِنَ فیها احدًا بغیرِ اُجرِ الخ[۳]

متولی ونگراں کیلئے موقوفہ زمین میں کسی کو بلا کرایہ رکھنا جائز نہیں۔

مگر فتاویٰ محمودیہ میں حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب اجراڑوی مفتی مظاہر علوم سہارنپور اور حضرت مولانا عبد اللطیف صاحب ناظم مظاہر علوم اور حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی کا ایک مشترکہ فتویٰ مسجد کی فاضل زمین پر مدرسہ بنانے کے جواز پر

---

[۱] درمختار کراچی ۴/۳۵۲، زکریا دیوبند ۶/۵۳۹ [۲] فتاویٰ محمودیہ ۱۷/۲۳۱۔
[۳] تاتارخانیہ ۵/۷۴۹۔

موجود ہے کہ اگر فاضل زمین پر دینی مدرسہ بنانے میں مسجد کی آبادی زیادہ ہوسکتی ہے تو شرعاً جائز اور درست ہے اسلئے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہیں۔ مدرسہ پر مسجد کو قیمت یا کرایہ ادا کرنا بھی لازم نہ ہوگا۔ مگر دنیوی تعلیم کیلئے مدرسہ یا اسکول قائم کرنا جائز نہیں اسلئے کہ یہ مصالح مسجد میں سے نہیں ہے [1] اور ان حضرات نے البحر الرائق کی اسطرح کی عبارت سے مفہوم حاصل فرمایا ہے۔

الثامنة في وقف المسجد أيجوز ان يبنى من غلته منارة قال في الخانية معزياً الى ابى بكر البلخي ان كان ذلك من مصلحة المسجد بان كان اسمع لهم فلا بأس به الخ [2]	آٹھویں یہ ہے کہ مسجد کی وقف زمین میں مسجد کی آمدنی سے منارہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟ تو خانیہ میں ابوبکر بلخی کی طرف منسوب کرکے کہا ہے کہ اگر یہ عمل مسجد کے مصالح میں شامل ہے تو جائز ہے اسمیں کوئی مضائقہ نہیں۔

ضروری شرائط اس میں یہ ہیں کہ مسجد اور مدرسہ دونوں کا ذمہ دار ایک ہی ہونا ناظم یا متولی یا مہتمم بھی ایک ہی ہو اور اگر کمیٹی کے تحت ہو تو کمیٹی بھی صرف ایک ہی ہو۔ دوسری اہم شرط یہ بھی ہے کہ مدرسہ خالص دینی مدرسہ ہو جسمیں صرف قرآن کریم، فقہ حدیث کی تعلیم ہوتی ہو جیسا کہ مدرسہ شاہی مرادآباد اور مدرسہ امینیہ دہلی اور مدرسہ عبدالرب اور مدرسہ حسین بخش اور مدرسہ کاشف العلوم مرکز نظام الدین وغیرہ سب مسجد کی زمین پر احاطہ مسجد میں واقع ہیں۔ ہاں البتہ اسکول یا دنیوی تعلیم جائز نہ ہوگی

قدیم مساجد کو بند کرکے نماز سے روکنا

مسجدیں چاہے قدیم ہوں یا جدید اللہ کی ملکیت ہیں اسمیں کسی حکومت یا کسی فرد کو مالکانہ اختیار نہیں ہے اور حکومت ہند نے آثار قدیمہ کے نام سے چھوٹی بڑی

---

[1] فتاوی محمودیہ ۱۸۶/۱۰ [2] البحر الرائق ۲۲۵/۵۔

ہزار ہا مسجدوں کو مقفل کر کے مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روک رکھا ہے۔ یہ حکومتِ ہند کیطرف سے مسلمانانِ ہند پر سخت ترین ظلم اور زیادتی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ میں حکومت کو اسکا کوئی حق نہیں ہے۔ تمام مسلمانوں کو ملکر حکومتِ ہند سے احتجاج کر کے ان تمام مساجد کو کھلوانا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا۔ [۱]	اور اس شخص سے بڑا ظالم کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں عبادت کرنے سے روک لگاتا ہے اور انکو ویران کرنیکی کوشش کرتا ہے۔

اور فتح القدیر میں اس حکم کو بہت وضاحت سے نقل فرمایا ہے کہ مساجد خالص اللہ کی ملک ہوتی ہیں۔ فتح القدیر کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

وَالمسجد خالصٌ لِلّٰهِ تعالیٰ سُبْحَانَهُ ليسَ لِاحَدٍ فيهِ حَقٌّ قَالَ اللهُ تعالیٰ وَانّ المَسَاجِدَ لله مَعَ العِلْمِ بان كلّ شيءٍ له فكان فائدة هٰذِهِ الاضافة اختصاصه به وهو بانقطاع حقّ كلّ من سواه عنه۔ [۲]	اور مسجد خالص اللہ کیلئے ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور بیشک ساری مساجد اللہ کی ہیں اس بات کا علم سب کو ہے کہ ہر شئی اللہ کی ہے لہٰذا اس اضافت کا فائدہ یہ ہوا کہ مساجد خالص اللہ کی ملک ہیں اور اسکا ثبوت جبھی ہو سکتا ہے کہ جب ماسوا اللہ کا حق اس سے منقطع ہو جائے

اُفتادہ قبرستان یا قبرستان کی فاضل زمین پر مسجد یا مدرسہ کی تعمیر

اگر قبرستان کی فاضل زمین ہے اور آئندہ قبرستان کو اس زمین کی ضرورت نہیں

---

[۱] سورۂ بقرہ آیت ۱۱۴ [۲] فتح القدیر بیروتی ۶/۲۳۴ – فتح القدیر کوئٹہ ۵/۴۴۲ –

پڑیگی اور اس پر لوگوں کے ناجائز قبضہ کا خطرہ ہے تو قبرستان کی ایسی زمین پر مدرسہ یا مسجد کی تعمیر کر دینا جائز اور درست ہے، نیز اگر قبرستان افتادہ ہو چکا ہے انہیں دفن کا سلسلہ باقی نہیں رہا ہے تو اس پر مسجد یا مدرسہ قائم کرنا جائز اور درست ہے، اسلئے کہ مسجد اور مدرسہ قبر کے مقابلہ میں اعلیٰ اور ارفع اوقاف میں سے ہے لہٰذا مسجد یا مدرسہ قائم کرنے میں واقف کی غرض کی درحقیقت مخالفت نہیں ہے، بلکہ واقف کا مقصد پورا پورا حاصل ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے عمدۃ القاری وغیرہ میں افتادہ قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز لکھا ہے، اور حضرت تھانویؒ نے افتادہ قبرستان میں موقوفہ انجمن قائم کرنے کو بھی جائز لکھا ہے ؎[۱]

عمدۃ القاری کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

لو ان مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنىٰ قومٌ عليها مسجداً لم أر بذلك بأساً (وقوله) فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد ايضاً وقف من اوقاف المسلمين۔[۲]	اگر مسلمانوں کا قبرستان افتادہ ہو جائے پھر اسمیں لوگ مسجد بنا لیتے ہیں تو کوئی حرج نہیں لہٰذا جب قبرستان پرانا ہو جاتے اور وہاں دفن کی ضرورت نہ رہے تو اسکو مسجد کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

قبرستان کے کنارے دوکانوں کی تعمیر

اگر قبرستان کے چاروں طرف پہلے ہی سے چہار دیواری کے ذریعہ سے باؤنڈری قائم ہے اور قبرستان اپنی چہار دیواری کے اندر محفوظ ہے تو پھر قبرستان کے کنارے پر

---

[۱] امداد الفتاویٰ ۲/۵۷۹، احسن الفتاوی ۶/۴۰۹ [۲] عمدۃ القاری بیروت ۴/۱۷۹، مکتبہ زکریا ۳/۴۳۵۔

اسکی زمین میں دوکانیں بنانا جائز نہیں ہے اور نہ ہی قبرستان کو دوکانیں کرایہ پر دیکر آمدنی حاصل کرنیکی ضرورت ہے بلکہ پوری زمین قبروں کیلئے قبرستان ہی کے استعمال میں باقی رکھنا ضروری اور لازم ہے اور بلا وجہ آمدنی بڑھانے کی شرعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، ہاں البتہ اگر قبرستان میں باونڈری نہیں ہے اور چہار دیواری کے بغیر قبرستان محفوظ نہیں ہے اور لوگوں کے آہستہ آہستہ قبضہ کرلینے کا خطرہ ہے اور چہار دیواری کے بغیر حفاظت دشوار ہے اور قبرستان کے پاس چہار دیواری کیلئے اتنی رقم بھی نہیں ہے جس سے باونڈری قائم ہوجائے تو ایسی مجبوری کی صورت میں اس بات کی گنجائش ہے کہ قبرستان کے کنارے پر اگر فاضل زمین پڑی ہوئی ہے جس پر کوئی قبر نہ ہو تو اس پر دوکانیں بناکر کرایہ پر دینا جائز اور درست ہے تاکہ اس کے کرایہ کے پیسے سے قبرستان کی چہار دیواری کی ضرورت پوری ہوسکے۔ اور اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ کرایہ داروں سے پیشگی رقم لیکر چہار دیواری قائم کردی جائے۔ اور یہ رقم آئندہ کرایہ میں مجریٰ ہوتی رہے گی۔ حضرات فقہاء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَاِذا اَرادَ ان يَبْني فيها بُيُوتًا ليستغلّها بالاِجارة ان كانت ارض الوقف متصلة ببيوت المصرِ يرغبُ في استئجار بيوتها وتكون غلّة ذٰلك فوقَ غلة الارضِ والنّخيل كان لهٗ ذٰلك [1]

اور جب وقف کی زمین میں مکانات بنواکر آمدنی کیلئے کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو اگر وقف کی زمین آبادی سے متصل ہے اور لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہش مند ہوسکتے ہیں اور زمین و پیڑ کی آمدنی سے ان مکانات کی آمدنی زیادہ ہوسکتی ہے تو مکانات بناکر کرایہ پر دینا جائز ہے۔

---

[1] تاتارخانیہ کراچی ۵/۷۴۶۔

قبرستان کی ضرورت میں دُوکانیں ختم کرنا

اگر قبرستان کو اس زمین کی ضرورت پڑجائے جس پر دُوکانیں بن چکی ہیں تو کرایہ دار کا معاملہ معاہدہ کے مُطابق مکمل کرکے مدّت ختم ہونیکے بعد انکا معاملہ ختم کردیا جائے۔ اور اسکے بعد موقوفہ قبرستان کی ان دوکانوں کو توڑکر اس جگہ کو قبرستان میں شامل کرلیا جائیگا، تاکہ اسمیں قبریں بنائی جاسکیں۔ اس حکم کو حضراتِ فقہاء نے اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اَرضٌ لِاَهلِ قریۃٍ جعلوھا مقبرۃً واقبروا فیہا ثم اِنَّ واحِدًا من اَهلِ القریۃِ بنی فیہا بناءً (الیٰ قولہ) اِن کان فی المقبرۃ سعۃ بحیث لا یحتاج الیٰ ذٰلِكَ المکانِ فلابأسَ بہٖ وبعدَ مابنی لو احتاجوا الیٰ ذٰلِكَ المکانِ رفعَ البناءُ حتیٰ یقبرفیہ [1]

اہل قریہ نے کسی زمین کو قبرستان بنا دیا اور اس میں قبریں بھی بن گئیں پھر اسی گاؤں کے کسی شخص نے تعمیر کرلی (الیٰ قولہ) تو اگر قبرستان میں..... گنجائش ہے اس طور سے کہ اس قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہیں تو جائز ہے اور اگر تعمیر کرلینے کے بعد کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑجائے تو پھر وہ عمارت اُکھیڑ دی جائیگی اور اس جگہ بھی قبریں بنائی جاسکیں گی۔

قبرستان کی فاضِل آمدنی

اگر قبرستان کی آمدنی زیادہ ہے اور ضرورت سے زائد اور فاضل ہے اور ظن غالب یہی ہے کہ آئندہ بھی اس کی ضرورت نہیں ہوگی تو ایسی صورت میں فاضل اور زائد آمدنی قریب کے دوسرے قبرستان میں خرچ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح مسجد

[1] ہندیہ ۲/۴۶۷، فتاویٰ قاضی خان مع الہندیہ ۳/ ۳۱۳ –

مدارس اور مکاتب میں دینا اور دینی مدرسہ کے طلبہ کو امدادی وظائف میں دینا بھی جائز اور درست ہے، اسی طرح ضرورت مند نادار فقیروں کو بھی دینے کی گنجائش ہے لہ

غیر مسلم کا وقف

اگر غیر مسلم کارِ ثواب اور عبادت سمجھ کر کے وقف کردے تو انکا وقف شرعی طور پر درست اور صحیح ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر غیر مسلم نے مسجد تعمیر کیلئے زمین وقف کردی ہے یا تعمیر مسجد میں کارِ خیر سمجھ کر حصّہ لیا ہے یا پوری مسجد تعمیر کردی ہے یا مدرسہ میں کمرہ بنادیا ہے یا مدرسہ یا مسجد کیلئے چندہ دیا ہے، تو مدرسہ اور مسجد کیلئے انکا وقف اور چندہ کا قبول کرنا جائز اور درست ہے۔ بس یہ خیال رکھا جائے کہ غیر مسلم کل کو مسلمانوں پر احسان نہ جتلائے یا مسلمانوں کو انکی عبادت گاہ میں چندہ دینے پر اصرار نہ کرے۔ نیز وقف کرنیکے بعد تولیت اور ذمہ داری مسلمانوں کو سونپ دے۔ حضراتِ فقہاء اور اکابر اہلِ فتاویٰ نے اسطرح سے غیر مسلم کے وقف کو صحیح اور درست قرار دیا ہے لہ

حضراتِ فقہاء نے اسکو اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

إِذَا وَقَفَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ نَصْرَانِيًّا كَانَ أَوْ مَجُوسِيًّا أَرْضًا لَهُ أَوْ دَارًا لَهُ عَلَى وَلَدِهِ وَوَلَدِ وَلَدِهِ أَبَدًا مَا تَنَاسَلُوا وَ مِنْ بَعْدِهِمْ عَلَى الْمَسَاكِيْنِ فَهُوَ جَائِزٌ۔ لہ

ذمی چاہے نصرانی ہو یا مجوسی جب انمیں سے کوئی شخص اپنی زمین یا اپنا گھر وقف علی الاولاد کے طور پر اولاد در اولاد کیلئے نسلاً بعد نسل کے طور پر وقف کردے اور انکی اولاد کے بعد موقوفہ جائیداد مساکین و فقراء کیلئے وقف ہو تو جائز ہے۔

لہ مستفاد: فتاوی محمودیہ ۲ / ۱۸۹، فتاوی رشیدیہ ص۵۳۹، احسن الفتاوی ۶ / ۴۲۹۔
لہ فتاوی تاتار خانیہ ۵/۸۸۱۔

اسکو علامہ ابن نجیم نے البحرالرائق میں اس سے بھی وضاحت کے ساتھ نقل فرمایا۔

لَوْ وَقَفَ عَلٰی مَسْجِدِ بَیْتِ المقدسِ فَانَّہٗ صَحِیْحٌ لِاَنَّہٗ قربۃٌ عِنْدَنَا وَعِنْدَھُمْ[۱]

اگر غیر مسلم نے مسجد بیت المقدس پر وقف کردیا ہے تو بیشک وہ وقف صحیح ہے اس لئے کہ یہ وقف انکے نزدیک بھی ایسا ہی قربت اور کار ثواب ہے جیسے ہمارے نزدیک ہے۔

اور شامی میں اس مسئلہ کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا۔

لِاَنَّہٗ مُبَاحٌ بِدَلِیْلِ صِحَّتِہٖ من الکافر وتحتہٗ فی الشامیۃ بل التقربُ بہٖ موقوفٌ علٰی نیۃ القربۃ فھو بدونہا مُبَاحٌ حتٰی یصح من الکافرِ کالعتقِ وَالنِّکاحِ (وقولہ) فانہٗ لابُدَّ فیہ من ان یکون فی صُوْرَۃِ القربۃ[۲]

اس لئے کہ کافر کی طرف سے صحیح ہونے کی وجہ سے مباح ہے اور اسکے نیچے شامی میں ہے کہ اسکے کار ثواب ہونیکا مدار قربت کی نیت پر ہے، الہذا بغیر نیت کے صرف مباح ہے۔ حتی کہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہوجاتا ہے۔ اسلئے اسمیں ضروری ہے کہ قربت اور کار خیر کی شکل میں ہو۔

البحرالرائق میں کچھ اور الفاظ کے ساتھ بھی نقل کیا گیا ہے ملاحظہ فرمائیے۔

وَاَمَّا الْاِسْلَامُ فلیس من شرطہٖ فصح وقف الذِّمِّیِّ بشرطِ کونہٖ قربۃ عندنا وَعِنْدَھُمْ کَمَا لووقف عَلٰی اولادہٖ اَوْ علی الفقراءِ

صحت وقف کیلئے اسلام شرط نہیں ہے لہذا ذمی غیر مسلم کا وقف بھی اس شرط کے ساتھ صحیح اور درست ہوجاتا ہے، کہ وہ ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک بھی ایسا ہی قربت اور کار ثواب ہے جیسا کہ اگر اس نے وقف

---

[۱] البحرالرائق زکریا ۵/ ۳۱۶، دکوئٹہ ۵/ ۱۹۰ [۲] درمختار مع الشامی زکریا ۵۲۱/۶، شامی کراچی ۳۳۹/۴۔

اَوْ عَلٰی فُقَرَاءِ اَھْلِ الذِّمَّۃِ فَاِنْ عَمَّمَ جَازَ الصَّرْفُ اِلٰی کُلِّ فَقِیْرٍ مُسْلِمٍ اَوْ کَافِرٍ۔

علی الاولاد کے طور پر اپنی اولاد پر وقف کر دیا ہو تا مسلم فقراء پر یا خاص غیر مسلم فقراء پر وقف کر دیا ہوتا لہٰذا جب وقف کو عام کر دیا ہے تو اسکی آمدنی کو مسلم یا غیر مسلم فقراء دونوں پر خرچ کرنا جائز ہو جائیگا۔

غیر مُسلم کے سُود و شراب کا پیسہ

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسجد اور مدارس میں پاک اور حلال مال لگ سکتا ہے اور ناپاک اور حرام مال مسجد اور مدارس میں لگانا جائز نہیں ہے، اور ماقبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ غیر مسلم کا پیسہ مسجد اور مدارس میں لگانا جائز ہے اور غیر مسلم نے اگر مسجد تعمیر کر دی ہے یا مدرسہ میں کمرہ بنا دیا ہے وہ بھی جائز لکھا ہے تو اسمیں یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ غیر مسلم سُودی کاروبار کرتا ہے اُن کے یہاں شراب کا پیسہ اور خنزیر کی خرید و فروخت بھی جائز ہے تو کیا خبر ہے کہ غیر مسلم جو پیسہ مسجد یا مدرسہ کو دے رہا ہے وہ شراب کی تجارت کا پیسہ ہے یا خنزیر کی تجارت کا پیسہ ہے یا سود کا پیسہ ہے یہ ایک اہم شبہ اور خدشہ کی بات ہے جو غیر مسلم کے پیسے کارِ خیر میں لگانے میں پیدا ہوتی ہے۔

اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے مذہب کا پابند بنایا ہے اور غیر مسلموں کو اسلام میں داخل ہونے سے پہلے اسلامی احکام کا پابند نہیں بنایا اور ان کے دین میں انکے واسطے جو تجارت اور جو مال اور جو چیزیں ان کے عقیدے کے مطابق جائز ہیں انہیں ان پر کوئی داروگیر نہیں ہے اور مسلمانوں کو یہ حکم کیا گیا ہے کہ حلال و حرام کے معاملہ میں غیر مسلموں کو ان کے دین پر چھوڑ دو، لہٰذا وہ اپنے

دین اور اپنے عقیدے کے مطابق جس پیسے کو حلال اور جائز سمجھتے ہوں وہ پیسہ انکے حق میں ناجائز نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔ اور ان کے عقیدے کے مطابق ان کے حق میں جو پیسہ جائز ہے وہ پیسہ اگر مسلمان کو بطورِ تحفہ دیں گے تو وہ مسلمان کیلئے حلال ہو جاتا ہے، اور مسلمان اس بات کا مکلف نہیں ہے کہ یہ غیر مسلم کونسا پیسہ ہم کو دے رہا ہے۔ اسی طرح اگر غیر مسلم سے قرض لیا جائے اور وہ شراب اور خنزیر یا سود کا پیسہ ہم کو قرض میں دیدے تو وہ ہمارے لئے حلال ہے، اسلئے غیر مسلم کے ساتھ مسلمان کی لین دین، خرید و فروخت بلاشبہ جائز ہوتی ہے۔ لہٰذا غیر مسلم جب کار خیر اور عبادت سمجھ کر مسلمانوں کی مسجد یا مدرسہ میں اپنا پیسہ دیں گے تو وہ پیسہ مسجد یا مدرسہ میں لگانا بلاشبہ جائز ہے، چاہے وہ پیسہ غیر مسلم نے اپنے عقیدہ کے مطابق کسی بھی طریقہ سے حاصل کیا ہو مسلمانوں کو اسکا مکلف نہیں بنایا گیا ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب غیر مسلموں سے خراج اور جزیہ وصول کیا جانے لگا تو غیر مسلم شراب اور خنزیر کا پیسہ مسلمانوں کو خراج اور جزیہ میں دینے لگے۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان کو انکے دین پر چھوڑ دو، جو پیسہ شراب اور خنزیر کا اپنے طور پر حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں کو دیں گے وہ مسلمانوں کیلئے حلال اور پاک ہے

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مُلاحظہ فرمایئے۔

اِنَّ بِلَالًا: قَالَ لِعُمَرَ بنِ الخطاب رضی اللہ عنہ اَنَّ عُمَّالَكَ يَاخُذُونَ الخَمرَ وَالخَنَازِيرَ فِي الخِرَاجِ، فَقَالَ لَا تَاخُذُوهَا مِنهُم وَلٰكِن وَلُّوهُم بَيعِهَا

بیشک حضرت بلالؓ نے حضرت عمرؓ سے یہ شکایت پیش فرمائی کہ آپکے عمال اور کارندے غیر مسلموں سے خراج وصول کرنے میں شراب اور خنزیر لے رہے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ان سے براہ راست شراب اور خنزیر مت لیا کرو لیکن تم انکو شراب اور خنزیر بیچنے کا مکلف

وَخُذُوْا اَنْتُمْ مِنَ الثَّمَنِ[1]

بنادو اس کے بعد تم ان سے ثمن اور قیمت وصول کرلو۔

فَهٰذَا عُمَرُ قَدْ اَجَازَ لِاَهْلِ الذِّمَّةِ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْخَنَازِيْرِ وَاَجَازَ لِلْمُسْلِمِيْنَ اَخْذَ اَثْمَانِهِمَا فِي الْجِزْيَةِ وَالْخَرَاجِ وَذٰلِكَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ مُنْكِرٌ[2]

آگے فرمایا کہ یہ حضرت عمرؓ ہیں جنہوں نے غیر مسلم ذمیوں کو شراب اور خنزیر بیچنے کی اجازت دی ہے اور مسلمانوں کو جزیہ اور خراج میں شراب اور خنزیر کی قیمت اور ثمن ان کے ہاتھ پر سے لینے کی اجازت دی ہے۔

غیر مسلم کی تولیت

غیر مسلم کسی وقف کا متولی بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں آئندہ تفصیل سے پہلے اصل بات یہ سمجھ لی جائے کہ غیر مسلم مسلمانوں کے اوقاف اور مسجد مدارس، قبرستان، عیدگاہ، خانقاہ، مسافر خانہ وغیرہ کا متولی نہیں بن سکتا۔ شرعی طور پر اس کی تولیت درست نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر کوئی غیر مسلم مسلمانوں کے اوقاف کا متولی بنا ہے تو اس کی تبدیلی لازم ہے۔ ہاں البتہ ذمی یا کسی غیر مسلم نے وقف کر دیا ہے اس وقف کا متولی غیر مسلم ہوتا ہے اور وہی اس کے خرچ، اخراجات وغیرہ تصرفات کا ذمہ دار ہے تو اس کی گنجائش ہے۔ اور جہاں جہاں حضرات فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ صحت تولیت کیلئے اسلام اور حریت شرط نہیں ہے تو وہاں پر یہی مراد ہے کہ غیر مسلم اوقاف کا متولی غیر مسلم بن سکتا ہے اور مسلم اوقاف کا متولی مسلمان ہی ہونا لازم ہے۔

---

[1] اعلاء السنن بیروت ۱۴/ ۱۳۴، کراچی ۱۴/ ۱۱۱ — [2] اعلاء السنن بیروت ۱۴/ ۱۳۵ - کراچی ۱۴/ ۱۱۲ —

اسکو حضرات فقہاء نے اسطرح کے الفاظ سے واضح فرمایا ۔

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته واسلامه لما فی الاسعاف هذا یدل علی ان تولیة الذمی صحیحة و ینبغی ان یخص بوقف الذمی فان تولیة الذمی علی المسلمین حرام لا ینبغی اتباع شرط الواقف فیها من خط ابن نجیم [1]

صحت تولیت کیلئے بالغ ہونا اور عاقل ہونا شرط ہے، آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اسعاف میں اسکی وضاحت ہے اور یہ اس بات پر دال ہے کہ کافر ذمی کی تولیت صحیح ہو جاتی ہے اور اسمیں یہ قید لگانا مناسب و ضروری ہے کہ ذمی کی تولیت کا صحیح ہونا ذمی کے وقف کیساتھ خاص ہے اسلئے کہ کافر ذمی کی تولیت مسلمانوں پر حرام ہے اور اسمیں واقف کی شرط کا اتباع کرنا مناسب نہیں ہے (اگر واقف نے ذمی کی تولیت کی شرط لگائی ہو)

غیر مسلم کی ولایت

دو چیزیں بالکل الگ الگ ہیں، ایک ہے غیر مسلم حاکم اور والی، اور دوسرا ہے غیر مسلم متولی دونوں کا حکم بالکل الگ الگ ہے، مسلمانوں کے اوپر غیر مسلم حاکم اور والی کا ہونا ان ممالک میں واضح اور نمایاں ہے، جہاں مسلمانوں پر غیر مسلموں کا اقتدار ہے، ان حکام اور والی کا حکم ماننا مسلمانوں پر لازم اور ضروری ہے۔ بشرطیکہ انکا حکم مسلمانوں کے پرسنل لا کے خلاف نہ ہو اور پرسنل لا پر دخل اندازی نہ ہو، لہٰذا ہندوستان جیسے ممالک میں ان کے اقتدار کی بناء پر غیر مسلم کو وزیر اوقاف بنا دیا

---

[1] البحرالرائق زکریا ۵/ ۲۱۶ [2] تقریرات رافعی ملحق بالشامی زکریا ۶/ ۸۴ ۔

جائے تو وہ وزیر محض والی اور حاکم کے درجہ میں ہوگا متولی کے درجہ میں نہ ہوگا۔
اور متولی وہ ہوتا ہے جو براہِ راست وقف کی آمدنی اور صرف اور خرچ اخراجات کی ذمہ داری بنفسِ نفیس ادا کرتا ہے یا اپنے کارکنوں کے ذریعہ سے کراتا ہے۔ وزیرِ اوقاف کو اس ذمہ داری سے کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن پھر بھی مسلم اوقاف کیلئے وزیرِ اوقاف مسلمان ہونا چاہیئے۔ اور غیر مسلم والی یا حاکم یا غیر مسلم وزیرِ اوقاف نے کسی مسلمان کو افتادہ اوقاف کا متولی بنادیا ہے تو جائز ہوگا جیسا کہ اس کی طرف سے مسلم قاضی بنانا جائز ہے۔

يَجُوْزُ تقلّد القضاء من السُّلطانِ العادِلِ اَوِ الجائرِ وَلو كَانَ كافرًا ۔ ؁	عادل اور ظالم بادشاہ کی طرف سے قاضی کا تقرر جائز ہوتا ہے اگرچہ بادشاہ کافر کیوں نہ ہو۔

خائن کی تولیت

اگر متولی غیر مسلم نہیں ہے مگر وہ مسلمان خائن ہے، اوقاف اور اوقاف کی آمدنی کی مکمل رعایت اور حقوق کا لحاظ نہیں رکھتا ہے اور وقف اور وقف کی آمدنی میں خیانت کر بیٹھتا ہے نہ اسکا حساب وکتاب صحیح ہے اور نہ ہی اسکا لین دین صحیح ہے، اور اسکی تولیت میں وقف یا وقف کی آمدنی مکمل طریقہ سے محفوظ نہیں ہے، یا اسکا انتظام شریعت کے مطابق نہیں کرتا ہے تو ایسے خائن شخص کو وقف کا متولی بنانا جائز نہیں ہے اگر پہلے سے اُسے متولی بنا دیا گیا تھا یا خود بن بیٹھا ہے تو مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہیئے کہ حکومت کے ذمہ دار کے ذریعہ سے یا

؁ درمختار مع الشامی زکریا ۸/۴۳، شامی کراچی ۵/۳٦۸، مستفاد فتاویٰ دار العلوم ۸/۱۴۸، اعلاء السنن ۱۵/۵۱۔

مسلمانوں کو پنچایت کے ذریعہ سے یا محلہ کے ذمہ دار اشخاص کے ذریعہ سے ایسے متولی کو تولیت سے برطرف کردے۔ اور اسکی جگہ امانت دار و دیانتدار شخص کو متولی بنادے اور امانت دار و دیانت دار شخص کیلئے مسلمان مرد ہونا شرط نہیں ہے بلکہ عورت اور نابینا بھی متولی بن سکتے ہیں۔ حضراتِ فقہاء نے اس مسئلہ کو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے

انّ للقاضی عزل المتولی الخائن غیر الواقف بالاولیٰ وقوله ولا یولی الا امین قادر بنفسه او بنائبه لانّ الولایة مقیدة بشرط النظر ولیس من النظر تولیة الخائن لانه یخل بالمقصود وکذا تولیة العاجز لانّ المقصود لا یحصل به ویستوی فیه الذکر والانثی وکذا الاعمی والبصیر [1]

بیشک قاضی کیلئے خائن متولی کو معزول کردینا جائز ہے تو غیر واقف خائن متولی کو معزول کرنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اور متولی نہ بنائے مگر امانتدار آدمی کو بنایا جائے جو بذاتِ خود یا اپنے کارندوں کے ذریعہ سے ذمہ داری ادا کرنے پر قادر ہو اسلئے کہ ولایت اور تولیت حفاظت کی نگرانی کی شرط کے ساتھ مقید ہے اور حفاظت کیساتھ نگرانی کے دائرے میں خائن کی تولیت داخل نہیں ہے اسلئے کہ وہ مقصود میں مخل ہے ایسا ہی ذمہ داری سے عاجز شخص کی تولیت بھی داخل نہیں ہے اس لئے کہ اسکے ذریعہ سے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے اور مسئلہ تولیت میں مرد و عورت اور ایسا ہی بینا اور نابینا برابر ہے۔

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا ÷ عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّهِمِ

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ

مدرسہ شاہی مرادآباد۔ الہند

---

[1] شامی زکریا ۶/۵۷۸، شامی کراچی ۴

(۴)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ۝

تجارت کے نئے مسائل اور عقودِ فاسدہ

تبدیلِ ایام اور گردشِ زمانہ کی وجہ سے تجارت اور لین دین اور کاروبار میں ایسے ایسے نئے معاملات اور مسائل پیدا ہوگئے جن کے بارے میں جواز یا عدمِ جواز سے متعلق شرعی حل کی سخت ضرورت ہے۔ اسی سلسلہ میں یہ اہم اور علمی مضمون مسلمانوں کی خدمت میں پیش ہے۔

یَآ اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَاۡکُلُوۡۤا اَمۡوَالَکُمۡ بَیۡنَکُمۡ بِالۡبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنۡ تَکُوۡنَ تِجَارَۃً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡکُمۡ وَلَا تَقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَکُمۡ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِکُمۡ رَحِیۡمًا ۝

(سورۃ نساء آیت ۲۹)

اے ایمان والو تم آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق مت کھاؤ، مگر یہ کہ آپس کی تراضی اور خوشی سے تجارت کے طریق سے ہو۔
اور تم آپس میں خونریزی مت کرو۔ بیشک اللہ پاک تمہارے اوپر بہت مہربان ہے۔

جو معاملہ عقدِ بیع میں ممنوع اور ناجائز ہے وہ تین قسموں پر ہے۔

۱ عقد باطل ۲ عقد فاسد ۳ عقدِ موقوف۔

ہر ایک کی تفصیل الگ الگ سرخیوں سے واضح کی جاتی ہے۔

عقدِ باطل، خون، شراب، مُردار کا ٹھیکہ

عقدِ باطل اس کو کہا جاتا ہے جسکے صلب عقد اور رُکنِ بیع میں خرابی آچکی ہو۔ مثال کے طور پر مبیع یا ثمن میں سے کوئی ایک مال ہی نہ ہو۔ جیساکہ خون، مُردار، اور مُردار کی کھال، شراب، خنزیر، پیشاب، پاخانہ وغیرہ ان میں سے کوئی بھی چیز ایک دوسرے کے عوض میں فروخت کی جائے یا ان میں سے کسی چیز کو روپیہ پیسہ سے خریدا جائے تو عقد باطل ہوجائیگا، اور یہ عقد معرضِ انعقاد تک پہنچ ہی نہیں سکے گا۔ اسلئے کہ عقد بیع کے لئے جانبین میں مال ہونا شرط ہے۔ اور مذکورہ اشیاء شریعت کے نزدیک مال ہی نہیں ہیں۔ آجکل کے زمانہ میں مذبحوں میں کثرت کیساتھ خون کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔ اور بہت سے مسلمانوں نے شراب کا ٹھیکہ لے رکھا ہے۔ اور ہندوستان کے عام علاقوں میں مُردار کو بھی ٹھیکہ پر لیا جاتا ہے۔ یہ تمام عقود باطل ہیں، اوران کے پیسے اور منافع بھی ناجائز اور حرام ہوں گے۔

حضرات فقہاء نے بیع باطل کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

وَكُلّ مَا اَوْرَثَ خَلَلاً فِیْ رُکْنِ الْبَیْعِ فَهُوَ مُبْطِلٌ وَفِی الشَّامِیَةِ فَاِنَّ الْخَلَلَ فِیْهِ مُبْطِلٌ بِاَنْ کَانَ الْمَبِیْعُ مَیْتَةً اَوْ دَمًا اَوْ حُرًّا اَوْ خَمْرًا الخ [۱]

ہر اُس عقد کو باطل کہا جاتا ہے جس کے رکنِ بیع میں خرابی آتی ہو۔ اور شامی میں ہے کہ بیشک رُکنِ بیع میں خرابی بُطلان کا سبب ہے، باین طور کہ مبیع مُردار ہو یا خون ہو یا آزاد انسان ہو یا شراب ہو۔

عقدِ فاسد

عقدِ بیع کا لفظ مجازاً عقدِ باطل اور عقدِ فاسد اور عقدِ موقوف سب کے لئے بولا جاتا ہے۔ مگر درحقیقت ان میں سے ہر ایک

---

[۱] درمختار مع الشامی ۵/۵۰، درمختار مع الشامی زکریا ۷/۲۳۴۔

کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔
کہ عقدِ باطل تو وہ ہے جس کا ذکر عقدِ باطل کی تشریح میں گذر چکا ہے۔ اور عقدِ فاسد اس کو کہا جاتا ہے جو اپنی اصل اور رکن بیع کے اعتبار سے جائز ہوتا ہے، اور صلب عقد میں کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے، بلکہ رکنِ عقد اور صلبِ عقد کے علاوہ کسی خارجی شئی میں خرابی آنے کی وجہ سے عقد کو ناجائز کہا جاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ بیع فاسد میں من وجہٍ مُبادلۃ المال بالمال ہوتا ہے مگر خارجی خرابی ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شئی کے ملکیت میں آنے سے پہلے اس کو فروخت کر دیا جائے یہ بیع فاسد ہے۔ جائز نہیں ہے۔ جیساکہ دریا سے مچھلی کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا۔ اور ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کو فروخت کرنا، یہ اشیاء مال تو ہیں مگر مملوک اور مقدور التسلیم نہیں ہیں۔ اسی طرح مزارات کو ٹھیکہ پر لینا، دینا۔ اسلئے کہ مزار کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتا۔ اسی طرح لاٹری، جُوا، سٹہ بازی سے کمائی کرنا اور عقدِ ربا کا معاملہ کرنا۔ یہ سب کے سب عقودِ فاسدہ میں داخل ہیں۔ اسلئے کہ قمار میں ایک جانب سے مال ہے اور دوسری جانب سے مال نہیں۔ اور اگر مال ہو بھی تو تعلیق الملک علی الخطر ہے۔ اور سودی لین دین میں جانبین سے مال تو ہوتا ہے مگر عقدِ بیع کی شرائط نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے اس طرح کے تمام کاروبار و معاملے عقدِ فاسد کے دائرہ میں داخل ہوکر ناجائز اور حرام ہوجاتے ہیں۔

حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے عقدِ فاسد کی تعریف فرمائی ہے۔

وَمَا أَوْرَثَهُ فِي غَيْرِهِ فَمُفْسِدٌ[1]	اور ہر وہ عقد جسکے صلبِ عقد کے علاوہ میں خرابی لازم آتی ہو وہ عقدِ فاسد ہے۔

---

[1] درمختار کراچی ۵/۵۰ ؛ درمختار زکریا ۷/۲۲۴۔

عقدِ موقوف

عقدِ موقوف وہ عقد ہے جس میں تصرف کرنیوالا ایسا آدمی ہو جس کو تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ اور ایسا عقد اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہوجاتا ہے، مگر صاحب حق کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ اگر وہ اجازت دیتا ہے تو عقد نافذ ہوجاتا ہے۔ اور اگر اجازت نہیں دیتا ہے تو منسوخ ہوجاتا ہے۔ مثلاً فضولی کا عقد اصیل کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ اور نابالغ غیر عاقل کا عقد اسکے ولی کی اجازت یا اس کے بالغ ہونے کے بعد اجازت دینے پر موقوف رہتا ہے۔ اسی طرح غلام مہجور کا عقد آقا کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ اور اس زمانہ میں نابالغ بچوں کے تصرفات کثرت سے ہوتے ہیں۔ یہ سب بچے باشعور ہوتے ہیں۔ اور بڑوں کی طرف سے ان کے لئے اجازت ہوتی ہے۔ اسلئے انکا خریدنا اور دوکان پر بیچنا یہ سب جائز ہے۔ اسی طرح جس کے دماغ میں فتور ہے اس کا عقد قاضی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ اور مالِ مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔ اور کرایہ کی جائیداد کی بیع کرایہ دار کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔ اور غیر کی کھیتی اور باغ کی بیع اس غیر کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔ اور حضرات فقہاء نے عقدِ موقوف کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

بَيْعُ العَبْدِ والصَّبِيِّ المَحْجُوْرَيْنِ موقوفٌ علیٰ إجازةِ المَوْلیٰ وَالأَبِ أو الوصِيِّ وبيعُ غيرِ الرشيدِ موقوفٌ علیٰ إجازةِ القاضِي وبيعُ المرهُونِ والمُسْتَاجِرِ وَمَا فِي مُزَارعَةِ الغَيْرِ يتوقفُ علیٰ اجازةِ المرتهنِ والمستاجِرِ	اور عبد مہجور اور صبی غیر عاقل کی بیع مولیٰ اور باپ یا وصی کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔ اور بے شعور آدمی کی بیع قاضی کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔ اور مالِ مرہون اور کرایہ دار کی جائیداد اور غیر کی کھیتی کی بیع مرتہن اور کرایہ دار اور کسان کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔

وَ الْمُزَارِع ؎

عقدِ بَاطِل اور عقدِ فَاسِد کا فرق

عقدِ فاسد اور عقدِ باطل دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اسلئے کہ عقدِ باطل میں قبضہ کے بعد بھی ملکیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ مگر عقدِ فاسد میں قبضہ کے بعد ملکیت کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

حکم الفاسدِ انہٗ یفید الملکَ بالقبضِ والبَاطِل لایفیدُہٗ اَصلاً وتبَاینِ الحکمین دلیل تبَاینہما الخ ؎

عقدِ فاسد کا حکم یہ ہے کہ قبضہ کرنیکی وجہ سے ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔ اور عقدِ باطل کا حکم یہ ہے کہ قبضہ کرنیکے بعد بھی کسی طرح ملکیت کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اور دونوں کے حکموں میں تغیر ہونا دونوں کے درمیان میں تبَاین کی دلیل ہے۔

غیر اسلامی ممالک میں عقودِ فاسِدہ

غیر اسلامی ممالک میں عقودِ فاسدہ کی تین شکلیں سامنے آتی ہیں۔

شکل ۱ آپس میں دو غیر مسلموں کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ ہو، اور وہ ان کے دین و مذہب میں جائز ہو تو ان کے حق میں شرعًا بھی جائز ہوگا جیسا کہ حضرت عمرؓ کا قول ولوھم ببیعہا ؎ سے واضح ہوتا ہے۔

؎ فتح القدیر مکتبہ دارالفکر ۶/۴۰۰ ؎ شامی کراچی ۵/۴۹، شامی زکریا ۷/۲۳۳۔ ہکذا فتح القدیر ۶/۴۰۱ مکتبہ دارالفکر۔ ؎ اعلاء السنن کراچی ۳/۱۱۲)

شکل ۲ آپس میں دو مسلمانوں کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ ہو۔ تو ایسے عقود کے بارے میں اگرچہ بعض لوگوں نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرکے جائز کہا ہے۔ مگر یہ انتساب صحیح نہیں ہے۔ اسلئے یہ صورت جائز نہیں

شکل ۳ غیر اسلامی ممالک میں مسلم و غیر مسلم کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ ہو تو ایسی صورت میں اگر منافع غیر مسلم کا ہے تو جائز نہیں ہے۔ اور اگر منافع مسلمان کا ہے تو ایسی صورت میں اس مسلمان کے لئے براہِ راست عقودِ فاسدہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں جو اس دارالحرب میں رہتا ہے۔ اور اگر ایسا مسلمان ہے جو کسی دوسرے ملک سے اَمن اور ویزا لیکر آیا ہے تو اس مسلمان کے لئے دارالحرب کے غیر مسلم سے عقودِ فاسدہ کا معاملہ کرکے منافع حاصل کرنا حضرت امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن حضرات ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اب غیر اسلامی ممالک میں مسلم و غیر مسلم کے درمیان عقودِ فاسدہ کے جواز اور عدمِ جواز اور حکومت کے مختلف اقسام کے متعلق پوری تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

دَارُالاسلام۔ دَارُالحرب۔ دَارُالعہد

حکومت کی اس زمانہ میں تین قسمیں ہمارے سامنے ہیں۔

دَارُالاِسلام اس حکومت کو کہا جاتا ہے جہاں کا اقتدارِ اعلیٰ مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو، اور ایوانِ بالا کے قریب قریب سبھی افراد مسلمان ہوں۔

اور غیر مسلم کو باقاعدہ الیکشن میں کھڑے ہو کر کلیدی عہدہ حاصل کرنے کا حق نہ ہو۔
اگر کسی غیر مسلم کو کلیدی عہدہ ملتا ہے تو وہ محض مسلمانوں کے احسان پر مبنی ہو۔
جیسا کہ پاکستان، بنگلہ دیش، سعودی عرب، لیبیا وغیرہ۔ اسی طرح اگر کسی ملک
میں سپر طاقت مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہو، اور کچھ غلبہ وطاقت غیر مسلموں کو بھی
حاصل ہو تو ایسے ملک کو بھی بالاتفاق دار الاسلام کہا جاتا ہے۔ [۱]

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر ملکوں میں اسلامی احکام کلی طور پر
نافذ نہیں ہوتے، تو پھر دار الاسلام کیسے ؟

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ممالک دار الاسلام ضرور ہیں، لیکن حکومت
چلانے والے قرآنی احکام جاری نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار رہوں گے۔ یہ ایسا ہے
جیسے کوئی شخص مسلمان ہوتے ہوئے نماز نہیں پڑھتا ہے۔ مگر نماز نہ پڑھنے کی وجہ
سے گنہگار تو ضرور ہوتا ہے لیکن اسلام سے خارج نہیں ہوتا، وہ مسلمان ہی رہتا
ہے، تو ایسا ہی قرآنی احکام نافذ نہ ہونے کی وجہ سے دار الاسلام ہونے سے خارج
نہ ہوگا بلکہ دار الاسلام ہی رہتا ہے۔ [۲]

دار الحرب ایسی حکومت کو کہا جاتا ہے جہاں کا اقتدار اعلیٰ غیر مسلموں کے
ہاتھوں میں ہو، اور ایوانِ بالا کے قریب قریب تمام ہی افراد
غیر مسلم ہوں۔ اور امورِ حکومت میں مسلمانوں کا کوئی دخل نہ ہو، اور مسلمانوں کو
حق رائے دہی اور الیکشن میں کھڑے ہونے کا حق بھی حاصل نہ ہو۔ اگر اتفاقی طور
پر کسی مسلمان کو کلیدی عہدہ دیا جاتا ہے تو وہ مستحق ہونیکی وجہ سے نہ ہو بلکہ

---

[۱] تالیفات رشیدیہ ص۶۵۵، ایضاح النوادر ۱/۸۷ [۲] مستفاد نظام الفتاوی ۲/۱۹۸،
مستفاد تالیفات رشیدیہ ص۶۵۵ و ص۶۶۵ حاشیہ ملفوظات کشمیری ص۱۶۸، ایضاح النوادر ۱/۸۸۔

صرف ان کے رحم وکرم اور احسان پر مبنی ہوتے جیسا کہ چین، اسرائیل، امریکہ کی حکومتیں وغیرہ۔ اور یہ سب دار الحرب ہیں۔

دَارُالجمہوریہ، یا دَارُالامن، یا دَارُالعہد

دَارالجمہوریہ ایسی حکومت کو کہا جاتا ہے جہاں کا اقتدار نہ کلی طور پر مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور نہ ہی غیر مسلموں کے ہاتھ میں، اسی طرح ایوانِ بالا کے قریب قریب تمام ہی افراد نہ مسلمان ہوں اور نہ ہی غیر مسلم، بلکہ مسلم وغیر مسلم کے درمیان مشترک طور پر حکومت چلانے اور وطنی حقوق حاصل ہونے میں قانونی طور پر معاہدہ ہو اور فریق کے افراد کو انیکشن لڑکر عہدہ حاصل کرنے اور نظامِ حکومت میں حصہ لینے کا پوری طرح حق حاصل ہو، اگرچہ کسی ایک قوم کی اکثریت کی وجہ سے ایوانِ بالا کے افراد بھی اسی قوم کے زیادہ ہوں، مگر حقِ رائے دہی ہر ایک کو برابری کے ساتھ حاصل ہوتا ہو۔ اور ہر قوم کو اپنے اپنے مذہبی معاملہ میں کلی طور پر آزادی حاصل ہو، تو ایسی حکومت کو نہ دار الاسلام کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی دار الحرب۔ بلکہ دارالجمہوریہ کہا جاسکتا ہے۔ نیز دار الامن یا دارالعہد یا سیکولر ملک سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے۔ یہ دار الامن کی اصطلاح شاید حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی ایجاد کردہ ہے۔[1] جو کہ موقع محل کے بالکل موافق معلوم ہوتی ہے۔[2] نیز علامہ شامیؒ کی ذیل کی عبارت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں۔

---

[1] مستفاد ملفوظات کشمیری ص۱۲۸، تالیفات رشیدیہ ص۶۵۸ [2] ملفوظات محدث کشمیری ص۱۶۳ ہماری اور ہمارے وطن کی حیثیت، از مولانا محمد میاں صاحبؒ ص۲۳، ایضاح النوادر ۱/۸۹ —

لواجريت احكام المُسْلِمِيْن وَ اَحكام اَهْلِ الشرك لاتكون دَارحَـرْبٍ الخ [1]

اور اگر کسی حکومت میں مسلمانوں کے درمیان انکے مذہبی احکام اور کفار کے درمیان انکے مذہبی احکام دونوں جاری ہوتے ہوں تو ایسی حکومت دارالحرب نہیں ہوتی (بلکہ اسکو دارالجمہوریہ کہا جا سکتا ہے)۔

یہاں یہ وَاضح ہے کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کے ۵ ماہ بعد یہودیوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چودہ شرطوں پر مشتمل جو معاہدہ لکھوایا تھا اس سے دَارُالامن اور دارالجمہوریہ پر استدلال اس لئے درست نہ ہوگا کہ ان شرطوں میں سے ہر ایک میں احکامِ اسلام کا پہلو غالب تھا [2] اور سیکولر اور جمہوری حکومت کے دستور میں ایسا نہیں ہوتا ہے، بلکہ دستور میں ہر مذہب کے لوگ برابر ہوا کرتے ہیں۔

آزادی کے بعد ہندوستان کی حیثیت

ہندوستان میں جب انگریزوں کا مکمل تسلّط ہو چکا تھا اور علماء اور صلحاء کو تلاش کر کے سُولی پھانسی کی نذر کیا جا رہا تھا، اور مسلمانوں کو حکومت میں کوئی اختیار بھی نہیں تھا، اور ہر طرف مسلمان خوف زدہ تھے، اُسوقت قطب عالم حضرت گنگوہی قدس سرہٗ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تھا [3] اور انگریزوں کے آخری دور میں جب ظلم نسبتاً کچھ کم ہو گیا تھا تو حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ نے دورِ نبوت سے قبل معاہدہ حلف الفضول سے استدلال کر کے

---

[1] شامی کراچی ۴/۱۷۵، شامی زکریا ۶/۲۸۸ [2] سیرۃ المصطفیٰ ۱/۴۰۲، ایضاح النوادر ۱/۹۰،
[3] مستفاد تالیفات رشیدیہ ص۶۶۸۔

فرمایا کہ اگرچہ فی الحال ہندوستان میں انگریزوں کا غلبہ ہے مگر موجودہ حالات میں ہندوستان کو نہ دارالاسلام کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی دارالحرب ، بلکہ دَارُالاَمن ہے[1] اور جب آزادی سے قبل ہندوستان کو دَارُالامن قرار دیا گیا ہے تو آزادی کے بعد بطریق اولیٰ ہندوستان کو دَارُالامن اور دارالجمہوریہ کہا جاسکتا ہے۔ دارالحرب کہنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ آزادی کے بعد پارلیمانی قانون کی دفعات اور قرار دادوں میں سیکولرزم کا پوری طرح لحاظ رکھتے ہوئے مسلم وغیر مسلم سب کو مشترکہ طور پر نظامِ حکومت میں دخل دینے اور الیکشن میں کھڑے ہوکر کلیدی عہدہ حاصل کرنے کا بلا تفریق حق حاصل ہوچکا ہے۔ اور ہر مسلمان کو اپنے شہری حقوق حاصل کرنے اور مسلم پرسنل لا کے بقاء و سالمیت کے لئے آواز اٹھانے کا ہر وقت حق حاصل ہے، اس میں کسی قسم کی رکاوٹ آزادی کے بعد سے اب تک پیش نہیں آئی ہے۔ البتہ مسلمان اپنا حق وصول کرنے میں اتحاد سے کام نہ لینے کی وجہ سے کبھی ناکام بھی ہوجاتے ہیں۔ یہ ہم مسلمانوں کی کمی ہے۔ قانون وقرار داد کی کمی نہیں ہے۔ نیز اگرچہ غیر مسلموں کی اکثریت کی وجہ سے ایوانِ بالا کے ممبران ان کے زیادہ ہیں، مگر اس کی وجہ سے جمہوریت اور سیکولرزم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ جو شامی اور عالمگیری کی عبارتِ ذیل سے اچھی طرح واضح ہوسکتا ہے۔

امّا ان يَغلبَ اهل الحرب علىٰ دارمن دورنا وارتد اَهْل مصرٍ وَغلبوا واَجْروا اَحكام	یعنی کفار اگر کسی مسلم علاقہ پر اپنا غلبہ حاصل کرلیں، یا کسی شہر کے سب لوگ مرتد ہوجائیں، اور اپنا غلبہ جمالیں اور کفر کے احکام جاری کردیں

---

[1] ملفوظات محدث کشمیری ص۱۴۳ ہماری اور ہمارے وطن کی حیثیت ص۲۲۵ ۔

الکفر ونقض اَھل الـذِمَّـۃِ العھد وتغلّبوا علیٰ دارھِـمُ ففی کلٍّ من ھٰذہ الصُّور لا تصیرُ دَارَ حَرْبٍ الخ [1]	یا ذمیوں نے عہد شکنی کرکے اپنے ملک پر غلبہ حاصل کرلیا تو ان میں سے کسی بھی صورت میں وہ ملک دار الحـرب نہ ہوگا۔

نیز حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلم وغیر مسلم دونوں اپنے اپنے احکام اور پرسنل لار کو اپنی اپنی قدرت واختیار سے علی الاعلان جاری کرتے ہوں تو ایسے ملک سے غلبۂ اسلام بالکلیہ زائل نہیں ہوتا، اور ایسے ملک کو دار الحرب بھی نہیں کہا جاسکتا۔ حضرت گنگوہیؒ کی فارسی عبارت ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

البتہ اگر ہر دو فریق احکامِ خود را جاری بہ اعلان کردہ باشند غلبۂ اسلام ہم باقیست [2]	البتہ اگر دونوں یعنی اہلِ اسلام وکفار اپنے اپنے احکام کو اپنے اپنے غلبہ وقدرت سے علی الاعلان جاری کرتے ہوں تو بھی تک اس سے اسلام بالکلیہ زائل نہیں ہوا، اور اس ملک کو دار الحرب نہیں کہہ سکتے۔

حرفِ آخر

اور جو مسلمان بار بار یہ کہنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اب علماء کو ہندوستان کے بارے میں دار الحرب ہونے کا فتویٰ دینا چاہئے۔ وہ ذرا دوسری طرف بھی غور کرلیا کریں کہ اربابِ وطن کیا چاہتے ہیں؟ وہ تو یہی چاہتے ہیں کہ علماء دار الحرب ہونے کا فتویٰ صادر کردیں، تو باقاعدہ بعد میں دار الحرب ہونے پر قانونی شکل نکل جائے گی۔ اور پھر مسلمانوں کو آزادانہ الیکشن میں کھڑے ہونے اور لوک سبھا اور راجیہ سبھا کے ممبر بننے اور مسلم پرسنل لار کی حفاظت کے لئے احتجاج کا جو قانونی حق باقی ہے وہ بھی ہاتھ سے نکل جائیگا۔

---

[1] ہندیہ ۲/۲۳۲، شامی کراچی ۴/۱۷۴، شامی زکریا ۶/۲۸۸ [2] تالیفاتِ رشیدیہ ص۶۵۹)

اسلئے ذرا سوچ کر ایسی باتیں کیا کریں۔ لہٰذا جو کچھ حقوق ہم کو حاصل ہیں ہندوستان کو دارالحرب قرار دیکر وہ بھی غیر مسلموں کے ہاتھ میں دینے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں ہیں۔ نیز اس تفصیل سے ہندوستان کا دارالحرب نہ ہونا واضح ہو چکا ہے۔ ہاں البتہ اگر کسی وقت خدانخواستہ دستور وآئین میں پاس کردہ قوانین ختم کر کے آزادانہ حقوقِ شہریت اور مسلم پرسنل لا کے سارے حقوق سلب کر دیئے جائیں تو دارالحرب کہا جا سکتا ہے۔ اب تک الحمدللہ وہاں تک معاملہ نہیں پہنچا ہے۔ [۱]

دارالحرب میں سودی لین دین

حکومت کی مذکورہ بالا تینوں قسموں میں سے دارالاسلام اور دارالجمہوریہ میں مسلمان کے لئے غیر مسلم سے سود لینا کسی بھی امام کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کسی مسلمان کا غیر مسلم یا مسلمان کو سود دینا دارالاسلام، دارالجمہوریہ، دارالحرب میں سے کسی بھی حکومت میں جائز نہیں ہے۔ البتہ دارالحرب میں مسلمان کیلئے کفار سے سود حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں ائمہ مجتہدین کے دو فریق ہیں

فریق اوّل حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحٰق بن ابراہیمؒ امام ابو یوسف رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک دارالحرب میں بھی مسلمان کے لئے غیر مسلم حربیوں سے سود حاصل کرنا اور انکو سود دینا دونوں ناجائز اور حرام اور مستحق لعنت ہیں۔

ویحرم الربا فی دار الحرب کتحریمہ فی دار الاسلام وبہ

دارالاسلام کی طرح دارالحرب میں بھی سودی معاملہ حرام ہے۔ اور یہی امام مالکؒ اوزاعیؒ

---

[۱] ایضاح النوادر ۱/۹۲ -

قال مالك والاوزاعی وابو یوسف والشافعی واسحٰق الخ ولا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب خلافاً لابی یوسف والائمة الثلثة [1]	ابو یوسفؒ، شافعیؒ اور اسحٰق بن ابراہیمؒ وغیرہ فرماتے ہیں۔ اور مسلمان اور حربی کے درمیان سود کی حرمت نہیں ہے مگر امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سود کی حرمت ثابت ہے۔

فریق ثانی حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک مسلمان کے لئے دار الحرب میں کفار سے سود لینا جائز ہے، مگر دینا ہرگز جائز نہیں ہے۔ لیکن ان لوگوں کے نزدیک کس قسم کے مسلمان کیلئے دار الحرب میں غیر مسلم سے سود حاصل کرنا جائز ہوتا ہے۔؟

اس سلسلہ میں کتب فقہ کی دو قسم کی عبارتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

۱۔ البحر الرائق وغیرہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ دوسرے ممالک سے پاسپورٹ لیکر آنے والے اور خود دار الحرب کے رہنے والے دونوں قسم کے مسلمانوں کے لئے دار الحرب میں کفار سے سود حاصل کرنا جائز ہے۔ بس صرف اتنی بات شرط کے درجہ میں ہے کہ غیر مسلم کی رضامندی سے سود حاصل کیا جائے۔ اور کسی قسم کی غداری اور بدعہدی نہ ہو۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو مسلمان دار الحرب میں اسلام لا کر وہیں پر رہائش اختیار کر چکا ہے، اور وہاں سے ہجرت نہیں کی ہے تو اس مسلمان سے بھی سود لینا جائز ہے۔ علامہ ابن نجیم مصریؒ نے البحر الرائق میں اس مسئلہ کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

لا ربا بین المسلم والحربی	دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود

---

[1] مغنی ابن قدامہ۔ دار الفکر ۴/۴۷ [2] مجمع الانہر نسخہ قدیم ۲/۹۰۔

فِي دَارِ الحَرْبِ وَلِانَّ مَالَهُمْ مُبَاحٌ وبعقد الامان منهم لَمْ يَصِرْ مَعْصُوْمًا اِلَّا انَّهُ التزم ان لا يتعرض لهُمْ بِغُدْرٍ وَلَا لِمَا فِي اَيْدِيهِم بِدُوْنِ رِضَاهُمْ فاذا اخذ برضاهُمْ اخذ مَالًا مُبَاحًا بلا غدر فيملكه بحكم الإباحة السَّابقة [1]

کی حرمت نہیں ہے۔ اسلئے کہ ان کا مال مباح ہے۔ اور ان کے ساتھ جو امان اور ویزا کا معاملہ ہوا ہے اس کی وجہ سے ان کا مال معصوم نہ ہوگا۔ البتہ یہ لازم ہے کہ بدعہدی کے ساتھ انکا مال حاصل نہ کیا جائے، اور نہ ہی ان کے قبضہ کی چیزوں کو انکی رضامندی کے بغیر حاصل کیا جائے تو بغیر غداری کے مال مباح کا حاصل کرنا ثابت ہوگا۔ لہٰذا اباحتِ سابقہ کی وجہ سے مسلمان اس کا مالک ہو جائیگا۔

اور الدر المنتقی اور المغنی لابن قدامہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کو بھی واضح کر دیا ہے کہ دارالحرب میں دو مسلمان بھی آپس میں ایک دوسرے سے سودی لین دین کر سکتے ہیں۔ جو حسبِ ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

وحكم من اَسْلم فِي دَارِ الحرب وَلَمْ يُهَاجِرْ كحربي عندهُ الخ [2]

اور اس مسلمان کا حکم سودی لین دین میں حربی کافر کی طرح ہے جس نے مسلمان ہوکر دارالحرب سے ہجرت نہیں کی ہے۔

وقال ابوحنيفة لا يجري الربوا بَيْنَ مُسْلِمٍ وحَرْبِي فِي دار الحرب وعنه في مُسْلِمَيْن اَسْلَمَا فِي

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ سود کی حرمت مسلمان اور حربی کے درمیان دارالحرب میں جاری نہیں ہوتی ہے۔ اور اُن سے یہ بھی مروی ہے کہ دارالحرب

---

[1] البحر الرائق کراچی ۱۳۵/۶ و ۱۳۶، ہکذا فی البنایہ ۱۶۵/۳ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ۔
[2] مجمع الانہر نسخہ قدیم ۹۰/۲۔

دار الحرب لا ربوا بینہما [illegible] | [illegible] میں بھی دو مسلمانوں کے درمیان سود [illegible] جاری نہیں ہوتے جو دار الاسلام کے ہیں

اب مذکورہ عبارت پر غور فرمائیں کہ کیا ہندوستان جیسے ملک میں ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے سود لینا جائز ہو سکتا ہے؟ میرے خیال میں کوئی بھی [illegible] یہ اتفاق نہیں کرے گا۔

۲۔ درمختار وغیرہ کتب فقہ وغیرہ کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک بھی دار الحرب میں ہر قسم کے مسلمان کے لئے کفار سے سود لینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایسے مسلمان کے لئے جائز ہے جو دوسرے ملک سے پاسپورٹ لیکر دار الحرب میں داخل ہوا ہو۔ اور خود دار الحرب کے رہنے والے مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے۔ لہٰذا پاکستان اور ہندوستان وغیرہ کا مسلمان اگر امریکہ، چین، برطانیہ وغیرہ جیسے دار الحرب میں عارضی طور پر جا کر وہاں کے غیر مسلم عوام یا حکومت کے بینک سے سود حاصل کرتا ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک جائز اور حلال ہوگا۔ لیکن خود وہاں کے رہنے والے مسلمان کے لئے وہاں کے غیر مسلم عوام یا سرکاری بینک سے سود حاصل کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ہندوستانی مسلمان چین، امریکہ، جرمنی، جاپان وغیرہ میں پاسپورٹ و ویزا لیکر عارضی طور پر مستامن بنکر رہتا ہے تو اس کے لئے وہاں کے غیر مسلم عوام یا سرکاری بینک سے سود حاصل کرنا جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین حصکفی نے الدر المختار میں اس مسئلہ کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے

ولا بین حربی ومسلم مستامن | دار الحرب میں حربی اور اس مسلمان کے درمیان

---

[1] [illegible] در مختار [illegible]

ولو بعقدٍ فاسدٍ أو قمارٍ ثمہ الخ[1]

سود کی حرمت نہیں ہے جو امن اور ویزا لیکر آیا ہو، اگرچہ عقدِ فاسد یا جوا و قمار سے انکا مال حاصل کرتا ہو، (تب بھی حلال ہے) ۔

ہندوستان میں سود

اب مذکورہ بحث کو دوبارہ پڑھکر دیکھئے تو البحر الرائق اور مغنی وغیرہ کی عبارات سے ہر مسلمان کے لئے دار الحرب میں سود کا جواز معلوم ہوگا۔ نیز وہاں کے مسلمانوں کا آپس میں سودی لین دین کا جواز بھی معلوم ہوگا۔ اور درمختار وغیرہ کی عبارت سے صرف باہر سے پاسپورٹ و ویزا لیکر آنے والے مسلمان کے لئے جائز معلوم ہوگا۔ اور خود دار الحرب کے رہنے والے کے لئے جائز نہ ہوگا تو کیا ہندوستان میں خود یہاں کے رہنے والے مسلمان کے لئے غیر مسلم سے یا سرکاری بینک سے سود حاصل کرنا جائز ہوسکتا ہے؟ حالانکہ خود علماءِ ہند بھی آپس میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں متفق نہیں۔ نیز دار الحرب کی جو حقیقت بیان کی جاتی ہے اس کے تحت ہندوستان داخل نہیں ہوتا، اور ادھر درمختار کی عبارت سے بھی دار الحرب تسلیم کرنے کے باوجود ہندوستانی مسلمان کے لئے جواز ثابت نہیں ہوتا، تو پھر ہندوستان جیسے ممالک میں خود وہاں کے باشندے کے لئے غیر مسلم سے سود حاصل کرنا کس طرح جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے حضرت تھانویؒ، حضرت گنگوہیؒ، حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ وغیرہم نے دار الحرب تسلیم کرنے کے بعد بھی ہندوستان میں مسلم یا غیر مسلم سے سود حاصل کرنے کو ہندوستانی مسلمانوں کے لئے ناجائز اور حرام ہونے کا فتویٰ صادر فرمایا ہے[2] اور ان وجوہات کی بناء پر ہم بھی عدمِ جواز ہی کا فتویٰ دیا کرتے ہیں[3]۔

---

[1] درمختار کراچی ۵/۱۸۶، درمختار زکریا ۷/۴۲۲ [2] امداد الفتاوی ۳/۱۵۷، فتاوی رشیدیہ قدیم ۵۰۲، فتاوی محمودیہ ۴/۲۵۲، جدید ۱۲/۳۷۳ [3] ایضاح النوادر ۱/۹۸۔

انڈین مسلمان کے لئے چین و امریکہ کے سود کا جواز

اگر کوئی ہندوستانی یا پاکستانی مسلمان چین، امریکہ، جرمنی، اٹلی وغیرہ ممالک میں عارضی طور پر جاکر رہتا ہے تو اس کے لئے وہاں کے غیر مسلم عوام اور سرکاری بینک سے سود حاصل کرنا بلاشبہ جائز ہوگا، جیسا کہ درمختار کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ اور تمام اکابر کا فتوی بھی اسی پر ہے[1] لیکن اگر پاکستانی، بنگلہ دیشی، سعودی مسلمان ہندوستان جیسے غیر اسلامی جمہوری ممالک میں ویزا لیکر داخل ہوجائے تو یہاں کے غیر مسلم سے عقودِ فاسدہ کے ذریعہ سود یا دوسرے منافع کا حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ حضرات طرفین کے نزدیک بھی عقودِ فاسدہ کا جواز خالص دارالحرب میں ہوتا ہے۔ اور ہندوستان راجح قول کے اعتبار سے غیر اسلامی ملک تو ہے لیکن دارالحرب نہیں ہے، اسلئے ایسے جمہوری ممالک میں باہر سے آنے والے مسلمان کیلئے بھی غیر مسلم سے عقودِ فاسدہ کے ذریعہ سود یا منافع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا۔

پھل آنے سے قبل ایک سال یا چند سالوں کیلئے فصل فروخت کرنا

ہمارے ہندوستان کے اکثر علاقوں میں پھل آنے سے پہلے باغات کی فصل فروخت کرنے کا رواج ہے۔ اور اکثر و بیشتر کئی کئی سال کے لئے فصل کی فروختگی ہوتی ہے۔ اور یہ بات جانبین کو خوب اچھی طرح معلوم ہے کہ اصل مبیع کا وجود نہیں ہے۔ کیونکہ اصل مبیع تو پھل ہے، اور یہ معدوم ہے۔ اور شرعاً شئ معدوم کی خرید و فروخت

---

[1] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۱۵۷، ایضاح النوادر ۱/۹۸۔

جائز نہیں ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ شرعی طور پر فاسد اور ناجائز ہوگا۔ اور یہ عقد واجب الاسترداد ہوگا۔ اس قسم کے عقد سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ سے ممانعت فرمائی ہے۔

عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة الحديث [1] وتحته في النووي واما النهي عن المعاومة وهو بيع السنين فمعناه ان يبيع ثمر الشجرة عامين او ثلاثة او اكثر فيسمى بيع المعاومة وبيع السنين وهو باطل بالاجماع ولانه بيع غرر لانه بيع معدوم ومجهول وغير مقدور على تسليمه وغير مملوك للعاقد [2]

حضرت جابرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع محاقلہ اور مزابنہ اور معاومہ سے ممانعت فرمائی ہے۔

اور نووی کے اندر فرمایا بہرحال بیع معاومہ کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ اور معاومہ سے کئی سال کے لئے فروخت کرنے کی ممانعت ہے۔ لہٰذا اسکا مطلب یہ ہوگا کہ درخت کے پھلوں کو دو سال یا تین سال یا اس سے زیادہ کے لئے فروخت کیا جائے تو اس کا نام بیع المعاومہ اور بیع السنین رکھا گیا ہے۔ اور یہ بیع بالاتفاق باطل ہے۔ اسلئے کہ اسکے اندر مبیع میں دھوکہ ہوسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسی معدوم اور مجہول شئی کی بیع ہے جس کو بروقت سونپنے پر فروخت کرنے والا (بائع) قدرت نہیں رکھتا۔ اور اصل مبیع عاقد کی ملکیت میں بھی نہیں ہے۔

---

[1] مسلم شریف ۲/۱۱ [2] نووی شرح مسلم ہندی ۲/۱۰ —

نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا تبعْ مَالیسَ عندك [1]	ایسی چیز کو فروخت مت کرو جو تمہارے پاس موجود نہیں ہے

جواز کے لئے متبادل شکل

اگر کسی سال کے لئے باغات کو فروخت کرنا ہے یا بُور آنے سے پہلے فصل کو فروخت کرنا ہے تو اس کا ناجائز ہونا ماقبل سے معلوم ہو چکا ہے۔ مگر اس کے جواز کے لئے متبادل شکل حضرات فقہاء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ معاملہ پھلوں کا نہ کیا جائے بلکہ زمین سمیت پورے باغ کا معاملہ کیا جائے۔ اور معاملہ اس طرح کیا جائے کہ پورا باغ چھ مہینے کیلئے یا سال بھر کے لئے یا کئی سال کے لئے متعین رقم پر کرایہ پر دیدیا جائے۔ اور مالک کی طرف سے کرایہ دار کو یہ اجازت حاصل ہو جائے کہ کرایہ دار باغات کے پھلوں کے ساتھ ساتھ اپنی مرضی سے زمین میں کچھ بو کر فائدہ اٹھایا کریگا۔ اور مالک کو زمین کی پیداوار میں اس عرصہ کے درمیان کوئی حق نہ ہوگا۔ مگر اس میں یہ شرط ہے کہ باغات کی زمین قابلِ کاشت ہو، ورنہ معاملہ صحیح نہ ہوگا۔ اور یہ متبادل شکل حضرات فقہاء کی اس قسم کی تصریحات سے مستفاد ہوتی ہے۔

ومَن استاجر ارضًا علی ان یکربھا ویزرعھا ویسقیھا فھو جائز [2]	جو شخص زمین کو اس طرح کرایہ پر لے کہ اسکو جوت کر کھیتی کرے گا اور خود ہی سیراب کریگا تو جائز اور درست ہے۔

---

[1] ابوداؤد شریف ۱۳۹/۲ [2] ہدایہ ۲۹۰/۳، ہدایہ ۳۰۶/۳ مکتبہ اشرفی بکڈپو دیوبند البحرالرائق کراچی ۲۴/۸، درمختار مع الشامی کراچی ۶۰/۶، درمختار مع الشامی زکریا ۸۳/۹۔

وان استاجر دارًا سنة بعشرة دراهم جاز وان لم يبين قسط كل شهر من الاجرة لان المدة معلومة [1]

اور اگر مکان کو سالانہ دس درہم کے عوض کرایہ پر لیتا ہے تو جائز ہے۔ اگرچہ ماہانہ کرایہ کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو۔

بور آنے کے بعد ظہور ثمر سے قبل فصل فروخت کرنا

بور آنے کے بعد فصل کی فروختگی جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں دو شکلیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

شکل ۱ فی الحال جانوروں کے لئے بھی قابلِ انتفاع نہیں ہے تو اسکی بیع جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

امام فخر الدین قاضیخاں وغیرہ نے عامۃ المشائخ کی طرف منسوب کر کے فرمایا کہ اسکی بیع جائز نہیں ہے۔ مگر علامہ شامیؒ نے جواز کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا کہ صحیح یہی ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ اگرچہ فی الحال قابلِ انتفاع نہیں ہے، مگر ہفتہ عشرہ کے بعد قابلِ انتفاع ہو سکتا ہے۔ اور عقد ہو جانے کے بعد مشتری بائع کی اجازت سے درخت پر چھوڑ دیگا تو بالاتفاق جائز ہے۔ اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ان كان بحال لا ينتفع به فى الاكل ولا فى علف الدواب فيه خلاف بين المشائخ

اور اگر پھل اس حالت میں ہو کہ نہ کھانے میں اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، اور نہ ہی جانوروں کے چارہ کے قابل ہے تو اسکی بیع میں

---

[1] ہدایہ ۳/۲۸۶ نسخہ قدیم، نسخہ جدید ہدایہ ۳/۳۰۲ مکتبہ اشرفی بکڈپو دیوبند۔

قيل لا يجوز ونسبه قاضيخان لعامة مشائخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به في ثاني الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال والحيلة في جوازه باتفاق المشائخ ان يبيع الكمثرى اول ما تخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا للاوراق الخ سله

حضرات علماء مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، امام فخر الدین قاضیخان وغیرہ نے عامۃ المشائخ کی طرف منسوب کرکے ناجائز کہا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے صحیح اور راجح قول یہی نقل کیا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اسلئے کہ مالک سے اجازت لیکر منتفع بہ ہونے تک درخت پر رکھا جاسکتا ہے۔ اور تمام مشائخ کے نزدیک جواز کے لئے یہ حیلہ بتلایا گیا ہے کہ پھلوں کو درختوں کے پتوں کیساتھ خرید لیا جائے تو ایسی صورت میں یہ بور پتوں کے تابع ہوکر مال منتفع بہ میں شامل ہوجائیں گے۔

شکل ۲

اگر پھلوں کی کلی اور بور جانوروں کے چارہ کے قابل ہوچکا ہے تو ایسی صورت میں عقد بالاتفاق جائز ہے، بلا کسی شرط کے خریدا ہو، یا فوری طور پر توڑنے کی شرط پر خریدا ہو، دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان كان بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذهب اذا باع

اور اگر پھل ایسی حد تک پہنچ چکا ہے کہ اس سے کسی بھی طرح نفع اٹھایا جاسکتا ہے، اگرچہ جانوروں کے چارہ کے کام میں ہی ہو تو باتفاق حنفیہ

سله شامی کراچی ۴/۵۵۵، شامی زکریا ۷/۸۵، فتح القدیر دار الفکر ۶/۲۸۷، ہندیہ ۳/۱۰۶، البحر الرائق کراچی ۵/۳۰۰، بنایہ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ۳/۳۰، بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/۱۳۹، بدائع زکریا ۴/۳۲۶۔

بشرط القطع أو مُطلقًا الخ[1]

یہ بیع جائز ہے جب کر توڑ لینے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو یا بلا کسی شرط کے بیچا ہو۔

بدوِ صلاح کا مطلب

پھلوں میں بدوِ صلاح کا مطلب حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ پھل اتنے بڑے بڑے ہو جائیں کہ جس سے آفات اور فساد سے محفوظ ہو جائیں، بالکل پختہ ہو جانا اور پک جانا لازم نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پکنے کے آثار ظاہر ہو جائیں تو بدوِ صلاح کی تعریف صادق آسکتی ہے۔ ورنہ نہیں۔ اسکو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

بدوّ الصّلاح عِندنا ان تؤمن العَاهة والفَساد وعند الشافعي هو ظهور النّضج وبدوّ الحلاوة[2]

بدوِ صلاح کا مطلب ہمارے نزدیک پیڑ پر سڑ جانے اور آفتوں سے محفوظ رہنا ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مٹھاس اور پکنے کے آثار کا ظاہر ہونا ہے۔

بدوِ صلاح اور قابلِ انتفاع ہونیکے بعد پھلوں کی بیع

درختوں پر پھل اس لائق ہو جائے کہ اس سے انتفاع ہو سکتا ہے۔ لیکن ابھی تک پھل اپنے موٹاپے کی انتہا کو نہیں پہنچا ہے۔ ایسی صورت میں پھلوں کی خرید و فروخت بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن اس شرط پر خرید و فروخت جائز نہیں ہے کہ

---

[1] شامی کراچی ۴/۵۵۵، شامی زکریا ۷/۸۵، فتح القدیر دار الفکر ۶/۲۸۷، البحر الرائق کراچی ۵/۳۰۰، بنایہ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ۳/۳۰، ہندیہ ۳/۱۰۶، بدائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/۱۳۸، بدائع زکریا ۴/۳۲۶ —
[2] شامی کراچی ۴/۵۵۵، شامی زکریا ۷/۸۵ ۔

پھلوں کے پکنے تک درختوں پر چھوڑ دیئے جائیں گے، بلکہ توڑ لینے کی شرط پر یا مطلقاً بلا کسی شرط کے معاملہ کیا جائے تو معاملہ صحیح ہوجاتا ہے۔ لیکن بعد میں پھلوں کے پک جانے تک درختوں پر چھوڑ دینے کا مسئلہ بالکل الگ ہے، اگر درختوں پر مالک کی اجازت سے چھوڑ دیا جائے تو معاملہ کے بعد پھلوں کی جسامت اور قیمت میں جو اضافہ ہوگا وہ مشتری کے لئے حلال ہوجائے گا۔ لیکن اس زمانہ میں عرف اور رواج درختوں پر پھلوں کے پکنے تک چھوڑ دینے کا ہے، اسلئے اگر صراحۃً مالک اجازت نہ دے اور مشتری اجازت نہ لے، اور درختوں پر رہ کر پھل اپنی جسامت کی انتہا تک پہنچکر پک جائے تو مشتری کے لئے وہ پھل یا اس کی قیمت حلال اور جائز ہوجائے گی۔ لیکن پھر بھی معاملہ کے بعد مشتری بائع سے باقاعدہ اجازت لے لے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ حضرات فقہاء نے باقاعدہ اجازت لیکر درختوں پر چھوڑنے کا حکم فرمایا ہے۔ جو حضراتِ فقہاء کی حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

ولو اشتراها مطلقاً وتركها باذن البائع طاب له الفضل [1]	اگر پھلوں کو درختوں پر بلا تصریح خریدلیا ہے۔ پھر اسکے بعد بائع سے اجازت لیکر پکنے تک کے لئے

چھوڑ دیا ہے تو پھلوں کی جسامت میں جو اضافہ ہوگا وہ مشتری کیلئے حلال ہوگا۔

عقد کے بعد نئے پھل کے پیدا ہونے کا حکم

اگر درختوں پر پھلوں کو فروخت کردیا ہے اور مشتری نے بائع سے اجازت لیکر پکنے تک کے لئے پھلوں کو درختوں پر چھوڑ رکھا ہے۔ اور اس اثناء میں درختوں پر

---

[1] ہدایہ ۳/ ۲۰، ہدایہ اشرفی بکڈپو دیوبند ۳/ ۲۰۔ فتح القدیر، دار الفکر ۶/ ۲۸۸، بنایہ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ۳/ ۳۱۔

نئے پھلوں کا اضافہ ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشتری نے بائع سے موجودہ پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی اجازت لی تھی، نئے پھلوں کے بارے میں نہیں۔ اسلئے یہ نئے پھل کس کی ملکیت میں ہونے چاہئیں، تو اس سلسلہ میں حضرات علماء کے دو فریق نظر آتے ہیں۔

فریق اوّل حضرت امام مرغینانی صاحب ہدایہؒ اور امام شمس الائمہ سرخسیؒ اور اکثر اہل متون یہ فرماتے ہیں کہ نئے پھلوں کا مالک اصل مالک ہوگا۔ اور نئے پھلوں کی مقدار کیا ہے تو اس کا تخمینہ مشتری جو بنائیگا اس کا اعتبار کرلیا جائیگا، اور اتنی مقدار پھل بائع کو واپس مل جائیں گے۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

ولو اثمرت بعد القبض یشترکان فیہ للاختلاط والقول قول المشتری فی مقدارہ لانہ فی یدہٖ	اور اگر بائع کی اجازت سے درختوں پر پھلوں کو چھوڑنے کے بعد نئے پھل پیدا ہوجائیں تو اب پھلوں میں دونوں شریک ہوجائیں گے اختلاط کی وجہ سے۔ اور نئے پھلوں کی مقدار کے بارے میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ مشتری کے قبضہ کی حالت میں پیدا ہوئے ہیں۔
وقال شمس الائمۃ انہٗ لایجوز لان المصیر الیٰ ھٰذہٖ الطریقۃ عند تحقق الضرورۃ ولا ضرورۃ ھنا۔	امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس حد تک پہنچنا ضرورت کے تحقق کے وقت میں ہوتا ہے، اور یہاں پر ضرورت نہیں ہے۔

لہ ہدایہ ۲/۱۱ نسخہ جدید، ہدایہ مکتبہ اشرفی بکڈپو دیوبند ۲۷/۳، بنایہ ۳۱/۳ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ۔

فریق ثانی حضرت امام شمس الائمہ حلوانیؒ، امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ اور فخر الدین زیلعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ضرورت اور تعامل ناس کیوجہ سے بعد میں جو نئے پھل پیدا ہوجاتے ہیں ان کا بھی مشتری ہی مالک ہوگا۔ اور ضرورت اور تعامل ناس کی وجہ سے بعد میں پیدا ہونے والے نئے پھلوں کو موجودہ پھلوں کے تابع قرار دیا جائیگا۔ اور تابع ہمیشہ اصل کے ضمن میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں امرود اور کیلا وغیرہ کی فصل کی فروختگی میں جو کچھ بعد میں اضافہ ہوگا وہ بھی مشتری کے حق میں جائز اور حلال ہوگا۔ اور بعد میں عام طور پر کیلے، امرود وغیرہ میں نئے پھلوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔ اس کو علامہ عینیؒ نے بنایہ شرح ہدایہ میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے

وكان شمس الائمة الحلواني يفتي بجوازه ويزعم انه مروي عن اصحابنا وحكي عن الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل البخاريؒ انه كان يفتي بجوازه ويقول اجعل الموجود اصلا وما يحدث بعد ذلك تبعا الخ له	اور حضرت امام شمس الائمہ حلوانی نے پھلوں کو مشتری کے حق میں جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ علماء احناف سے منقول روایت ہے۔ اور حضرت امام جلیل ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ وہ اسکے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ موجود پھلوں کو اصل قرار دیا جائیگا، اور بعد میں نئے پیدا ہونیوالے پھلوں کو تابع قرار دیا جائیگا۔

اور اس کو امام فخر الدین زیلعیؒ نے تبیین الحقائق میں جواز کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ويجعل المعدوم تبعا للموجود	اور معدوم یعنی نئے پیدا ہونے والے پھلوں کو

له بنایہ شرح ہدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ ۳/ ۳۱ و ۳/ ۲۲، البحر الرائق کراچی ۵/ ۳۰۱۔

اِسْتِحْسَانًا لِتَعَامُلِ النَّاسِ وَ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَانَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ وَأَبُوْبَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ الْبُخَارِيُّ يُفْتِيَانِ بِهٖ [۱]	پرانے پھلوں کے تابع قرار دیا جائیگا، ضرورت اور تعامل ناس کی وجہ سے۔ اور امام شمس الائمہ الحلوانی اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

موجودہ زمانہ کا فتویٰ

امام شمس الائمہ سرخسیؒ اور صاحب ہدایہ وغیرہ بعد میں پیدا ہونے والے نئے پھلوں کو مشتری کی ملکیت میں اسلئے نہیں قرار دیتے ہیں کہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کا لوگوں کے درمیان کوئی تعامل ہے۔

اور امام زیلعیؒ علامہ بدر الدین عینیؒ اور امام شمس الائمہ حلوانیؒ اور امام ابوبکر بخاری وغیرہ نئے پیدا ہونے والے پھلوں کو مشتری کے حق میں اسلئے جائز قرار دیتے ہیں کہ لوگوں کے درمیان میں اس عمل کا تعامل اور رواج پڑچکا ہے کہ فصل فروخت کرنے والا خود یہ سمجھتا ہے کہ اس درمیان جو کچھ بعد میں پیدا ہوگا وہ سب خریدار کو مل جائیگا۔ اور خریدار بھی یہی کچھ کر لیتا ہے۔ لہٰذا اس زمانہ میں اس کے تعامل اور ضرورت کی وجہ سے نئے پیدا ہونے والے پھلوں کو بھی مشتری کے حق میں جائز قرار دیا جائیگا۔ اور غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ جواز کے قائلین اور عدم جواز کے قائلین کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اسلئے کہ عدم جواز کے قائلین عدم ضرورت کی وجہ سے ناجائز کہتے ہیں۔ اور جواز کے

---

[۱] تبیین الحقائق ۴/۱۲۔

قائلین ضرورت اور تعامل کی وجہ سے جائز کہتے ہیں۔ اور اس زمانہ میں تمام لوگوں کے سامنے یہ بات واضح ہے کہ لوگوں کے درمیان اسکا تعامل بھی ہے۔ اور ضرورت بھی ہے، اسلئے یہ معاملہ بلا تردد جائز ہو جائیگا اور بعد میں نئے پیدا ہونے والے پھلوں کا مالک بھی مشتری ہوگا۔ اور اس زمانہ کی ضرورت کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

قلت لکن لا یخفی تحقق الضرورة فی زماننا ولاسیما فی مثل دمشق الشام کثیرة الاشجار والثمار فانہ لغلبة الجهل علی الناس لا یمکن الزامهم بالتخلص باحد الشروط المذکورة وان امکن ذلک بالنسبة الی بعض افراد الناس لا یمکن بالنسبة الی عامتهم وفی نزعهم عن عادتهم حرج ؎

لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے زمانہ میں ضرورت کا تحقق مخفی نہیں ہے۔ خاص طور پر ملک شام کے دمشق جیسے علاقہ میں درخت اور پھلوں کی کثرت ہے۔ بیشک لوگوں پر غلبۂ جہل کی وجہ سے ان کا مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک کیساتھ خلاصی کو لازم پکڑنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر یہ عمل بعض لوگوں کی طرف منسوب کرتے ہوئے ممکن ہو بھی جاتا ہے تو عامۃ الناس کی طرف منسوب کر کے دیکھا جائے تو ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور عام لوگوں کو ان کی عادت سے روکنے میں بہت بڑا حرج اور نقصان ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی متبادل رائے

اپنے زمانہ کے مایۂ ناز محدث وفقیہ جن کے علوم ومعارف سے حافظ ابن عبد البرؒ اور امام عزالدین ابن عبد السلام اور ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ کے علوم وفنون یاد

؎ شامی کراچی ۴/ ۵۵۵، شامی زکریا ۷/ ۸۶۔

آتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ کی وفات کے موقع پر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بے ساختہ یہ الفاظ جلسۂ عام میں فرمائے تھے کہ مجھ سے اگر مصر و شام کا کوئی آدمی پوچھتا کہ کیا تم نے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، شیخ تقی الدین ابن دقیق العیدؒ اور سلطان العلماء شیخ عزالدین ابن عبدالسلامؒ کو دیکھا ہے تو میں استعارہ کرکے کہہ سکتا تھا، ہاں دیکھا ہے، صرف زمانہ کا تقدم و تأخر ہے۔ ؎۱

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نے ایک متبادل اور آسان شکل پیش فرمائی ہے شاہ صاحب نے ارشاد فرمایا کہ عقد کے اندر فساد دو وجہوں سے آتا ہے۔

۱۔ حق شرع کی وجہ سے۔ اور جس عقد میں حقِ شرع کی وجہ سے فساد آتا ہے وہ کسی حال میں بھی جائز نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ ایسا عقد جس میں نزاع اور اختلاف کے خطرہ کی وجہ سے فساد آجاتا ہے، اور اس میں معصیت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ مگر صرف موہوم نزاع اور اختلاف ہے تو اگر ایسا عقد فاسد فریقین کے درمیان آپس کی تراضی سے واقع ہوجائے، اور بعد میں نزاع اور اختلاف پیدا نہ ہو تو دیانۃً جائز ہوجاتا ہے، اور نفع بھی حلال اور پاک ہوجاتا ہے۔ صاحب ہدایہ اور حافظ ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے بھی شاہ صاحب نے یہ بات ثابت فرمائی ہے کہ اگر موہوم نزاع کی وجہ سے عقد کے اندر فساد کا اندیشہ ہے لیکن بعد میں نزاع اور اختلاف پیدا نہ ہو، اور عقد اپنی تکمیل کو پہنچ جائے تو دیانۃً عقد صحیح ہوجاتا ہے۔ لہٰذا غیر مقدور التسلیم مبیع کو اگر قبل القبض فروخت کردیا جائے اور بعد میں نزاع اور اختلاف بھی پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں جائز اور درست ہوجاتا ہے۔

؎۱ تاریخ دار العلوم دیوبند ۲/۲۰۷۔

لہٰذا یہ اصولی مسئلہ جہاں جہاں منطبق ہو جائے وہاں وہاں قبل القبض فروخت کرنا بھی جائز ہو جائیگا۔

انّ من البيوع الفاسدة ما لو أتى بها احدٌ جازت ديانةً وان كانت فاسدة قضاءً وذٰلك لِانّ الفساد قد يكون لِحقّ الشرع بِاَن اشتمل العقد على مأثم فلا يجوز بحالٍ وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ولا يكون فيه شئ آخر يوجب الإثم فذلك اِن لم يقع فيه التنازع جاز عندي ديانةً وان بقي فاسدٌ اقضاءً لِانتفاع عِلّةِ الفساد وهي المنازعة و يدل عليه مسائلهم في باب المضاربة والشركة فانّها ربّما تكون فاسدةً مع انّ الربح يكون طيّبا و راجع «الهداية» ونبّه الحافظ ابن تيمية في رسالته على انّ من البيوع ما لا يقع

بیوعِ فاسدہ میں سے ایک شکل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرے تو وہ دیانۃً جائز ہوگی اگرچہ قضاءً فاسد ہوگی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کیونکہ فساد کبھی حقِ شرع کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ عقد معصیت کو مشتمل ہو، اسلئے یہ صورت کسی حال میں جائز نہ ہوگی۔ اور کبھی فساد نزاع اور اختلاف کے خوف سے ہوتا ہے، اور اس میں کوئی دوسری ایسی چیز نہ ہو جو معصیت کو مستلزم ہو، تو اگر ایسے عقد میں نزاع اور اختلاف واقع نہ ہو تو وہ میرے نزدیک دیانۃً جائز ہے، اگرچہ قضاءً فاسد ہی رہیگی، علتِ فساد کے ختم ہو جانے کی وجہ سے۔ اور علتِ فساد نزاع اور اختلاف ہے اور باب المضاربۃ والشرکۃ میں فقہاء کے بیان کردہ مسائل اسی پر دال ہیں، کیونکہ وہ بسا اوقات فاسد ہوتے ہیں، باوجودیکہ انکا نفع پاک ہوتا ہے۔ اور "ہدایہ" کی مُراجعت کی جائے۔

حافظ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ کیا ہے کہ جن بیعوں میں نزاع اور اختلاف نہ ہو وہ جائز ہوتی ہیں۔

فِيهَا النِّزَاعُ فَتَكُونُ تِلْكَ جَائِزَةً، فَإِذَا أَدخلتَهَا فِي الفِقْهِ وَجَدتَّهَا مَحظُورَةً، لِأَنَّ أَكْثَرَ أَحْكَامِ الفِقْهِ تَكُونُ مِنْ بَابِ القَضَاءِ وَالدِّيَانَاتُ فِيهَا قَلِيلَةٌ وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى القَضَاءِ بَعْدَ النِّزَاعِ فَإِذَا لَمْ يَقَعِ النِّزَاعُ وَلَمْ يُرفَعِ الأَمْرُ إِلَى القَاضِي نَزَلَ حُكْمُ الدِّيَانَةِ لَا مَحَالَةَ فَيَبْقَى الجَوَازُ۔ [1]

چنانچہ جب تم اسے فقہ میں لیجاکر دیکھوگے تو اُسے ممنوع اور محظور پاؤگے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فقہ کے اکثر مسائل باب قضاء سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اسمیں باب دیانت سے متعلق مسائل کم ہوتے ہیں۔ اور یقیناً معاملہ مجلس قضاء میں نزاع اور اختلاف کے بعد ہی پہنچتا ہے۔

لہٰذا جب نزاع اور اختلاف واقع ہی نہ ہو اور معاملہ قاضی تک نہ پہنچے تو لامحالہ دیانت کا حکم ثابت ہوگا۔ لہٰذا ایسے معاملات میں جواز ہی کا پہلو باقی رہتا ہے۔

فصل کی بیع میں مُسلم وغیر مُسلم کا مُعاملہ

باغات اور پھلوں کی فروختگی میں جو معاملہ فاسد ہوتا ہے، اور شرعاً جائز نہیں ہوتا ہے، ایسا معاملہ اگر ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم کے درمیان واقع ہوجائے تو جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں شرعی حکم یہ ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں اسی ملک کے رہنے والے مسلمان کے لئے براہِ راست غیر مسلم کے ساتھ عقودِ فاسدہ کا معاملہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا فصل کی فروختگی کے متعلق ماقبل میں جتنے معاملات کو فاسدہ کہا گیا ہے وہ سب جس طرح دو مسلمانوں کے درمیان ناجائز ہیں اسی طرح

---

[1] فیض الباری علی صحیح البخاری کتاب البیوع ۲/۲۵۸۔

ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم کے درمیان بھی فاسد اور ناجائز ہوں گے۔ اسلئے کہ جہاں مسلمان کے لئے دار الحرب میں غیر مسلم سے عقودِ فاسدہ کے ذریعہ سے منافع حاصل کرنے کی اجازت ہے وہاں یہ شرط بھی ہے کہ وہ مسلمان اسی دار الحرب کا نہ ہو، بلکہ باہر سے ویزا لیکر آیا ہو۔ نیز ہندوستان جیسے ممالک اگرچہ غیر اسلامی ممالک ہیں لیکن راجح قول کے مطابق دار الحرب نہیں ہیں۔ اسلئے مسلم و غیر مسلم کے درمیان اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن ــــ فصل کی فروختگی میں جو معاملہ فاسد ہوجاتا ہے ہم نے اس کے جواز کے لئے متبادل شکل کو بھی واضح کر دیا ہے۔ اگر ان متبادل شکلوں پر عمل کیا جائے تو کسی قسم کا تردد نہ ہوگا۔

باغات کی بیع میں دو غیر مسلموں کا معاملہ

اگر معاملہ دو غیر مسلموں کے درمیان واقع ہوجائے تو ــ بہرحال صحیح ہوجائیگا۔ چاہے دونوں غیر مسلم دار الحرب میں ہوں یا دار الاسلام میں ــــ یا دار الجمہوریہ میں ــــ ہر قسم کے ممالک میں دو غیر مسلموں کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ بہرحال صحیح ہوجائیگا۔ اسلئے کہ شریعت نے ہم کو یہ حکم کیا ہے کہ ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں، وہ آپس میں اپنا معاملہ اپنے عقیدہ کے اعتبار سے کرسکتے ہیں۔ اسلئے ان کے عقودِ فاسدہ سے حاصل شدہ منافع اگر مسلمانوں کو پہنچ جائیں تو مسلمانوں کے لئے حلال ہوں گے۔ لہٰذا انکے عقودِ فاسدہ کے نتیجے میں جو چیز برآمد ہوجائے اور بازار میں آجائے وہ سب چیزیں بھی مسلمانوں کے لئے عقودِ صحیحہ کے ذریعہ سے حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا۔ اس کو حضرات صحابہؓ اور ائمہ مجتہدین اور فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

إِنَّ بِلَالًا قَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِؓ | حضرت بلالؓ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ

اِنَّ عمّالك يَاخُذُونَ الْخَمرَ والخنازير فِي الخراج فقَالَ لَا تَاخُذُوْهَا منهم ولكن وَلُّوهُم بَيْعَهَا وخذوا انتم من الثمن ؎	آپ کے عُمّال غیر مسلموں سے خراج میں خمر اور خنزیر وصول کرتے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے اپنے عمّال سے فرمایا کہ تم ان سے یہ چیزیں مت لو۔ لیکن ان کو ان چیزوں کے بیچنے کا ذمہ دار بناؤ، پھر تم اس کا ثمن حاصل کر لو۔

اور امام علاؤالدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں نقل فرمایا ہے کہ مسلمانوں کو حکم کیا گیا ہے کہ غیر مسلموں کو ان کے معاملات پر چھوڑ دیا جائے۔

ونحن امرنا بتركهم وما يدينون ؎	ہم کو حکم کیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں۔

نیز غیر مسلم آپس میں عقودِ فاسدہ کے ذریعہ جو منافع حاصل کرتے ہیں اس میں سے مسلمانوں کو تحفہ یا ہدیہ میں جو دیں گے وہ مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر مساجد یا مدارس میں کارِ خیر سمجھ کر دیں تو مسلمانوں کے لئے بھی انکی دی ہوئی اشیاء جائز اور حلال ہوں گی۔

دو غیر مسلموں کے درمیان عقدِ فاسد کے ذریعہ سے باغات کی جو فصل فروخت ہوتی ہے، اس کا پھل جب بازار میں آئیگا تو تمام مسلمانوں کے لئے ان پھلوں کو قیمتاً، ہدیۃً، صدقۃً ہر اعتبار سے حاصل کر کے کھانا جائز اور حلال ہوگا۔

اس کو اعلاء السنن میں اور بھی وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔

ؔ اعلاء السنن مکتبہ کراچی ۱۴/ ۱۱۱ تا ۱۴/ ۱۱۲ ؎ بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/ ۱۴۳، بدائع زکریا ۴/ ۳۲۴۔

(۱) وَامّا الکفّارۃ ففی کونہم مخاطبین بالفروع خلاف مشہور واذا وکّل المسلم الذمّی ببیع الخمر لم یوجد البیع من المسلم اصلًا وانّما وجد منہ التوکیل ولا یلزم منہ کون الموکّل بائعًا لانّ الوکیل بالبیع کالعاقد لنفسہ عنہ لتعلق حقوق العقد بہ دون الموکّل [۱]

(۲) فھذا عمر قد اجاز لاھل الذمّۃ ببیع الخمر والخنازیر واجاز للمسلمین اخذ اثمانہا [۲]

اور بہرحال کفار کے فروعی مسائل میں مخاطب ہونیکا جو قول ہے وہ غیر مشہور قول ہے۔ لہٰذا اگر مسلمان ذمّی کافر کو شراب فروخت کرنیکا وکیل بنائے تو عقد بیع مسلمان کی طرف سے بالکلیہ نہیں پایا جاتا ہے۔ اور بیشک مسلمان کی طرف سے صرف وکالت پائی جاتی ہے، اور اس سے مؤکل کا بائع ہونا لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ وکیل بالبیع خود اپنے لئے عقد کرنے کے درجہ میں ہوتا ہے، اسلئے کہ عقد کے تمام حقوق وکیل سے متعلق ہوتے ہیں مؤکل سے نہیں۔

تو یہ حضرت عمرؓ ہیں جو ذمّی کافر کے لئے شراب اور خنزیر کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور مسلمان کیلئے ان کی قیمت اور ثمن کو جائز قرار دیتے ہیں۔

فصل سے پہلے کم قیمت میں پیشگی پیسہ دیکر پھلوں کو خریدنا

ایسا معاملہ کثرت کے ساتھ ہوتا ہے کہ باغ والے کے پاس پیسہ نہیں ہوتا، تو وہ تاجر کے پاس پیسہ کے واسطے جاتا ہے، اور دونوں کے درمیان معاملہ اس طرح طے

---

[۱] اعلاء السنن کراچی ۱۴/ ۱۱۱ مطبوعہ بیروتی ۱۴/ ۱۳۳ - [۲] اعلاء السنن کراچی ۱۴/ ۱۱۲، مطبوعہ بیروتی ۱۴/ ۱۳۵ -

ہوتا ہے کہ فصل تیار ہونے پر ــــ مشتری کم قیمت میں وصول کریگا۔ مثلاً اگر فصل میں ہزار روپیہ کوئنٹل کے حساب سے پھل بیچا جاتا ہے، اور کئی مہینے پہلے پیشگی روپیہ لیکر پانچسو روپیہ کوئنٹل کے حساب سے پھلوں کے لین دین کی بات طے ہوجاتی ہے، تو ایسا معاملہ بیع سلم کے دائرہ میں داخل ہوکر صحیح ہوسکتا ہے یا نہیں ــــ ہم غور کرکے دیکھتے ہیں تو ہمارے سامنے تین شکلیں آتی ہیں۔

شکل ۱: باغ والوں سے جو پھل لینے کے لئے معاملہ طے ہوتا ہے اس معاملہ میں بیع سلم کی ساری شرطیں پائی جائیں۔ مثلاً اس پھل کا ہر موسم میں پایا جانا اور مبیع کی مقدار متعین ہونا، مخصوص باغ اور مخصوص درخت کے پھل کی تعیین نہ ہونا، اور پھلوں کی جنس، نوع اور صفت کا متعین ہونا وغیرہ وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں یہ بیع سلم کی تعریف میں داخل ہوکر جائز اور درست ہوجائیگا۔

شکل ۲: بیع سلم کی اکثر شرائط پائی جائیں مگر مخصوص درخت یا مخصوص باغ کے پھل کی قید اور شرط لگائی جائے تو ایسی صورت میں یہ سلم فاسد ہے۔ یہ تمام ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ اسلئے کہ بہت ممکن ہے کہ اس درخت یا اس باغ میں پھل ہی نہ آئے، تو ایسی صورت میں یہ معاملہ جہالت مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ اور یہ سلم صحیح کے دائرہ میں داخل نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَبُرُّ قريةٍ أوتمرُ نخلةٍ معيّنةٍ لايجوز لاحتمالِ أن يعتريهما آفةٌ فلا يقدر على التسليم[1]	متعین گاؤں یا متعین پیڑ اور متعین باغ کے پھل کے ساتھ یا پیداوار کے ساتھ عقد کو مخصوص کردیا گیا تو معاملہ جائز نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ آسمانی آفت

کے ذریعہ سے سب کے ہلاک ہونیکا احتمال ہے تو ایسی صورت میں مالک خریدار مبیع سونپنے پر قادر نہیں ہوسکیگا۔

---

[1] البحرالرائق کراچی ۶/۱۵۹، درمختار مع الشامی ۵/۲۱۲، شامی زکریا ۷/۴۶۰، تبیین الحقائق ۴/۱۱۲۔

اور ایسی صورت میں معاملہ کے عدم جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اور علامہ ابن حجر عسقلانیؒ اور علامہ بدر الدین عینیؒ نے حضرت امام مالکؒ کی طرف جواز کی جو نسبت فرمائی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ صحیح یہی ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ معاملہ جائز نہیں ہے۔ اس کو حضرت شیخ قدس سرہٗ نے اوجز المسالک میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وبهذا اظهر انّ ما حكى الحافظان ابن حجر والعينى فى شرحى البخارى عن مذهب المالكية من جواز السّلم فى النخل المعين من البستان المعين بعد بدوّ صلاحه ليس بصحيح [1]

اور اسی سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن حجرؒ اور علامہ بدر الدین عینیؒ نے بخاری کی اپنی اپنی شرحوں میں بدوِ صلاح کے بعد متعین درخت کے پھلوں میں سلم کے جواز کے متعلق مالکیہ کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

شکل ۳ آڑھت والوں کا پیشگی معاملہ طے کرنا

آجکل پھلوں کے آڑھت والے باغ والوں کو فصل آنے سے پہلے پیشگی رقم دیکر اس طرح معاملہ طے کرلیتے ہیں کہ تمہارے باغ میں جتنے بھی پھل آئیں گے وہ سب کے سب میرے ہاتھ فی کونٹل فلاں بھاؤ کے حساب سے فروخت کرنے ہوں گے۔ اگر باغ میں پھل بالکل نہ آئے تو پورا پیسہ واپس مل جائیگا۔ اسی طرح اگر پھل تو آجائے مگر مشتری نے جتنے پیسے دیئے ہیں اس سے کم پھل آیا ہے، تو ایسی صورت میں جتنا پھل آیا ہے اتنے پیسے مجری کرکے بقیہ پیسے واپس کر دیگا، تو ایسی صورت میں معاملہ کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ بلکہ ایسا معاملہ تعاملِ ناس اور مفضی الی المنازعہ نہ ہونیکی وجہ

---

[1] اوجز المسالک مکتبہ یحیوی سہارنپور ۵/۸۴۔

سے جواز کے دائرہ میں داخل ہوجائیگا۔ اور کبھی آڑھت والے یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ہم نے جتنا پیسہ دیا ہے اتنا پھل تو ہم کو دینا ہی ہے۔ لیکن اگر اس سے زیادہ پھل پیدا ہوجائے تو وہ بھی طے شدہ بھاؤ کے مطابق آڑھت والوں ہی کو ملیگا۔ دوسروں کے ہاتھ زیادہ پیسہ میں فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ تو ایسی صورت میں یہ شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف اور متعاقدین میں سے کسی ایک کے موافق ہے، اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی۔ اور لسا اوقات مالک دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتے ہیں جو اختلاف کا باعث بنجاتا ہے۔ اسلئے یہ تیسری شکل جہالت مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگی۔ باقی شکلیں جائز ہوجائیں گی۔

ٹیلیفون اور فیکس سے خرید وفروخت کا معاملہ

آجکل کے زمانہ میں ٹیلیفون اور فیکس تجارتی معاملہ کا ایک اہم ترین ذریعہ بن چکا ہے۔ خاص طور پر اونچی سطح کی جتنی بھی تجارت ہیں ان سب کا مدار ٹیلیفون یا فیکس پر ہے۔ ان آلات کو تجارتی معاملہ کا اہم ترین جُزء قرار دیا گیا ہے ــــ اور بین الاقوامی مارکیٹوں میں جتنی بھی تجارتیں رائج ہیں ان سب کا اعتماد اور مدار ٹیلیفون اور فیکس پر ہے، اور انہی پر اعتماد کرکے لاکھوں اور کروڑوں کا آڈر دیا جاتا ہے۔ اور جانبین سے معاملہ ہوتا ہے۔ اسلئے ٹیلیفون پر بات کرنے والا اگر جانا پہچانا ہو، اور فیکس کرنے والا اور اس کی تحریر پر اعتماد ہو، اور دھوکہ بازی اور فریب میں مبتلا کرنے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔ اور جانبین میں معاملہ کرنیوالے تجارتی لائن میں معروف ومشہور ہوں تو ٹیلیفون اور فیکس پر معاملے کرلینا جائز اور درست ہوگا۔ اور آجکل مشینری دور میں ٹیلیفون اور فیکس اسبابِ تجارت کے لئے آسان اور اہم ترین ذریعہ ہیں۔ [1]

---

[1] مستفاد ایضاح النوادر ۲۷/۱، اسلامی فقہ ۳۰۱/۲۔

قبضہ کی حقیقت اور قبضۂ حسی کی عدمِ ضرورت

کسی شئی پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کرکے لایا جائے، یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کرلیا جائے۔ بلکہ مفہوم قبضہ کے دائرے میں داخل ہونے کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کرکے رکھ دے کہ خریدار جب چاہے اپنی چیز اپنی مرضی سے اُٹھا کر لیجا سکے۔ اور اختیار سے اُٹھا کر لیجانے میں اس پر کوئی پابندی یا رُکاوٹ پیش نہ آئے۔ لہٰذا اگر بائع نے شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کردیا ہے کہ خریدار جب چاہے لیجا سکتا ہے۔ اور اس درمیان اگر شئی مبیع بائع کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے یا ضائع ہوجائے تو بائع پر کوئی تاوان لاگو نہ ہوگا۔ بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اسکے گھر میں ہلاک ہوجانے کے حکم میں ہوگا۔ مسئلہ قبضہ کی یہی مفصل بحث بیع قبل القبض کے عنوان کے تحت بھی موجود ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کیلئے ہم چند فقہی جزئیات نقل کرتے ہیں۔

ولا یشترط القبض بالبراجم لانّ معنی القبض التمکین والتخلّی وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقیقةً اھ [1]	قبضہ حاصل ہونے کے لئے ہاتھ سے قبضہ کرکے لانا شرط نہیں ہے۔ اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونے اور بائع کا خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں۔ اور لوگوں کے عرف میں صحیح معنی میں قبضہ کرنے میں رُکاوٹ دُور ہوجانے کے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے۔

ثمّ الاختلاف بین اصحابنا	حضرات فقہاء احناف کے درمیان اس بات

---

[1] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/ ۱۴۹، بدائع زکریا ۴/ ۳۴۳۔

فی انّ اصل القبض یحصل بالتخلیۃ فی سائر الاموال الخ[له]

یں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے ایک جزئیہ اس سے بھی واضح نقل فرمایا ہے۔

تفسیر التسلیم و القبض فالتسلیم والقبض عندنا ھو التخلیۃ والتخلی وھو ان یخلی البائع بین المبیع وبین المشتری من التصرف فیہ فیجعل البائع مسلما للمبیع والمشتری قابضا لہ۔ الخ[ٹه]

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اسکے قبضہ کرنیکی تفصیل وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہی ہے کہ خریدار کے لئے تخلیہ کردیا جائے۔ اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہوجائے کہ مشتری کو اس میں تصرف کرنے میں پوری طرح قدرت حاصل ہوجائے تو کہا جائیگا بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا۔

اشیاءِ منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے

اشیاءِ منقولہ ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو۔ اور ایسی اشیاء پر قبضہ کے ثبوت کے لئے اتنا کافی ہے کہ بائع کی طرف سے مشتری کو قبضہ پر آزادانہ قدرت حاصل ہوجائے۔ لہٰذا قبضہ پر آزادانہ اختیار حاصل ہونے کے بعد مشتری کے لئے ان اشیاء میں تصرف کرنا اور دوسروں کے ہاتھ

له بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۱۴۸/۵، بدائع زکریا ۴/۴۹۸ ٹه بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۲۴۴/۵، بدائع زکریا ۴/۴۹۸۔

فروخت کرنا سب بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ اس مسئلہ کو علامہ علاء الدین کاسانی نے بدائع الصنائع میں ان الفاظ سے ذکر فرمایا ہے۔

لاخلاف بین اصحابنا فی اصل القبض یحصل بالتخلیۃ فی سائر الاموال[1]

ولا یشترط القبض بالبراجم لان معنی القبض ھو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادۃ حقیقۃ[2]

ہمارے فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر قسم کے اموال میں خریدار کو آزادانہ اختیار حاصل ہونے سے قبضہ کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔

قبضہ کے حصول کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرکے لانا شرط نہیں، اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قدرت کے ہیں۔ اور بائع کا خریدار کے لئے سامان کو اس طرح کردینا کہ خریدار کو قبضہ کرنے میں مانع اور رکاوٹ پیش نہ آئے اور عرف ورواج میں حقیقی طور پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ دور ہونے کے ہیں۔

اشیاءِ منقولہ کے اقسام

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں، ایسی اشیاء کل چار قسموں پر ہیں۔

۱ کیلی اشیاء جیسا کہ دودھ اور تیل وغیرہ، جو کہ اکثر ممالک میں کیل کرکے فروخت کیا جاتا ہے۔ اور قدیم زمانہ میں گیہوں چاول بھی کیل ہی کرکے فروخت کیا جاتا تھا۔ لہٰذا ایسی اشیاء کو کیل کرکے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۲ وزنی اشیاء جیسے دھات، سونا، چاندی، پیتل، تانبا، رانگ، الومنیم،

---

[1] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۸ ۔

[2] بدائع الصنائع کوئٹہ ۵/۱۴۸ ، بدائع زکریا ۴/۳۴۲ ۔

لوہا وغیرہ، اور اسی طرح اس زمانہ میں چاول، گیہوں وغیرہ بھی وزن کرکے فروخت کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی اشیاء کو وزن کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۳/ ذرعی اور پیمائشی اشیاء جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کی جاتی ہیں۔ لہٰذا ایسی اشیاء کو پیمائش کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۴/ عددی اشیاء، جن کو شمار اور گنتی سے فروخت کیا جاتا ہے جیسے انڈے، جانور گاڑی وغیرہ، تو ایسی اشیاء کو شمار کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

اور ان چاروں قسم کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوتِ قبضہ کے لئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے۔ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں ان مسائل کو ان عبارات میں نقل فرمایا ہے۔

وَاِن باعَ مُكَايلةً اَوْمُوزونةً فی المكيل والموزون وخلی فلا خلاف فی ان المبيعَ يخرجُ عن ضمان البائع ويدخل فی ضمانِ المشتری الخ [1]

اور اگر کیلی چیز کو کیل کرکے اور وزنی چیز کو وزن کرکے الگ کردیا ہے، تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شئ بائع کے ذمہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہوجاتی ہے۔

فان كان ممّا لامِثْلَ لهٗ مِنَ المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخليةُ فيها قبضٌ تامٌ بلاخلافٍ [2]

اگر اشیاء مثلی نہ ہوں بلکہ پیمائشی اور گنتی کی اشیاء ہوں تو ان میں الگ کرکے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۹۔

[2] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۹-۴۹۸۔

اب مذکورہ دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عددی اور پیمائشی اشیاء جیسے گاڑی، جہاز، لوہا، سٹیل، کاغذ، غلہ، لکڑی، کپڑے، کتاب، جانور وغیرہ کا سودا مکمل ہوجانے کے بعد جب بائع مشتری کو قبضہ کا اختیار دیدیتا ہے تو بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے۔ یا مشتری کے حکم سے مبیع کو اپنی اشیاء سے الگ کردیگا تو بائع کے ضمان سے منتقل ہو کر مشتری کے قبضہ اور اس کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ کتب فقہ کی مذکورہ عبارات سے واضح ہوجاتا ہے۔ لہٰذا مشتری کو اپنے یہاں منتقل کرنے سے قبل ان اشیاء میں تصرف کرنے اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا پورا حق حاصل ہوجائیگا۔

غیر منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے پہلے

غیر منقول اشیاء ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ زمین، مکان، دوکان، تجارتی پلاٹ وغیرہ، تو ایسی اشیاء اور جائیداد کی خرید و فروخت صرف سودا اور معاملہ طے ہوجانے سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ایسی اشیاء میں معاملہ طے ہوجانے کے بعد خریدار کے لئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جائز اور درست ہوگا۔ باقاعدہ وہاں جاکر اپنا سامان ڈالدینا یا چہار دیواری وغیرہ کردینا لازم نہیں۔

اور اشیاء غیر منقولہ کو قبل القبض فروخت کرنے کے جواز کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفة وابی یوسف[1]	حضرت امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقول شی کی فروخت قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

[1] ہدایہ ۳/۵۹ ونسخہ جدید ہدایہ مکتبہ اشرفی جلد ۳ دیوبند ۳ / ۷۷

امّا بیعُ الأعیان غیر المنقولة قبل قبضها کبیع الارض و الضیاع و النخیل و الدّور و نحو ذلك من الاشیاء الثابتة التی لا یخشٰی ھلاکھا فانّه یصحّ الخ[1]	بہرحال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا مثلاً زمین، جائیداد، باغات، مکانات اور ان جیسی اشیاء جو قائم و ثابت ہیں جن کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں، صحیح ہے۔

قبضہ سے قبل ثمن و قیمت میں تصرف

اشیاء کو فروخت کرنے والے نے جب شئی کو فروخت کرنے کے لئے سوداطے کرلیا ہے۔ اور ابھی خریدار نے رقم ادا نہیں کی ہے تو اس رقم کو وصول کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا بائع کے لئے جائز اور درست ہے۔ لہٰذا قبضہ سے قبل کسی کا لازم شدہ قرض اس طرح ادا کرسکتا ہے کہ فلاں کے پاس میری رقم ہے، اس سے میری طرف سے وصول کرلینا، اور اس طرح کوئی بھی تصرف کرسکتا ہے۔ حضرت علّامہ علاء الدین حصکفیؒ اس مسئلہ کو ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں۔

وجواز التصرّف فی الاثمان والدیون کلھا قبل قبضھا[2]	قبضہ سے قبل ثمن، دین، سب میں تصرف کرنا جائز ہے۔

---

[1] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مکتبہ دار الفکر ۲/۲۲۴۔

[2] درمختار کراچی ۵/۱۵۳، درمختار مع الشامی زکریا ۷/۳۷۷۔

خریدنے سے پہلے فروخت کرنا

ایک بے قبضہ سے قبل فروخت کرنا، اور دوسرا ہے خریدنے اور ایجاب وقبول سے قبل فروخت کرنا، دونوں الگ الگ امر ہیں۔ اور یہاں پر مسئلہ زیر غور یہی ہے کہ خریدنے سے قبل فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ غور وفکر کے بعد اسکی دو شکلیں ہمارے سامنے آتی ہیں

شکل ۱ آجکل کے زمانہ میں اس طرح کا معاملہ کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج ہے۔ کہ مشتری دوکاندار کے پاس مال خریدنے کیلئے جاتا ہے، اور اس وقت اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ جہاں سے وہ مال منگایا کرتا ہے، مشتری کو وہاں سے جاکر کے لینے کے لئے خود بل بناکر دیتا ہے۔ اور مشتری کمپنی کے پاس یہ بل لیکر جاتا ہے یا اس تاجر کے پاس جاتا ہے جس کے پاس بل بناکر بھیجا ہے، اور اس بل کو دیکھ کر بل بنانے والے پر اعتماد کرتے ہوئے مشتری کے ہاتھ مبیع حوالہ کر دیتا ہے، اور دوکاندار اور کمپنی کے درمیان پہلے سے بھاؤ متعین ہوتا ہے، اور مشتری کو اس بھاؤ سے زیادہ قیمت پر دیا جاتا ہے۔ اب درمیان میں جو منافع ہوتا ہے وہ دوکاندار کو مل جاتا ہے تو ایسی صورت میں دو عقد ہو جاتے ہیں۔

۱۔ مشتری اور دوکاندار کے درمیان جس میں بلا اجازت غیر کی ملک کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔

۲۔ دوکاندار اور کمپنی کے درمیان، اور اس میں جس شئی کو خریدنے جارہا ہے اس کو پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرچکا ہے۔ بعد میں خریدنے جارہا ہے۔ اور ان دونوں عقدوں میں غور طلب بات یہ ہے کہ دوکاندار اور مشتری کے درمیان جو عقد ہوا ہے اس میں دوکاندار کے مذکورہ مبیع کو خریدنے سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے۔

اور کسی چیز کو خریدنے اور معاملہ طے کرنے سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح خریدنے کے بعد قبضہ کے اقسام میں سے اگر قبضۂ معنوی بھی نہیں پایا جاتا ہے تب بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا مذکورہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا، اور دوکاندار کے لئے درمیان کا نفع حاصل کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور عدمِ جواز کی بات حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتی ہے۔

وکل المشتری البائع بان یبیع سلعۃ من نفسہ لاتصح ھذہ الوکالۃ ولاھذا البیع اووکل زید رجلاً مثلاً بشراء شئ بعینہ ووکل صاحب العین ذلك الرجل ایضاً بان یبیعہ من زید لایجوز کما ان الواحد یصیر مملکاً ومتملکاً[۱]

اور مشتری نے بائع کو اس بات کا وکیل بنایا کہ بائع اس سامان کو مشتری کی طرف سے فروخت کر دے تو یہ وکالت صحیح نہیں ہے، اور نہ یہ بیع صحیح ہوگی۔ یا زید نے مثلاً کسی شخص کو کسی متعین شئی کے خریدنے کا وکیل بنایا ہے، اور سامان والے نے بھی اسی آدمی کو وکیل بنایا اس بات کا کہ وہ سامان زید کی طرف سے فروخت کردے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ایک ہی آدمی مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں بن جائے تو جائز نہیں ہوتا۔

شکل ۲ دوکاندار بل بناکر مشتری کو نہیں دیتا ہے، بلکہ کمپنی کے پاس اپنے آدمی کے ذریعہ بھیجتا ہے، یا کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ سے بات چیت کرکے معاملہ طے کرلیتا ہے، اور کمپنی کو کہتا ہے کہ میرا مال فلاں آدمی (مشتری) کے حوالہ کردیجئے تو ایسی صورت میں یہ معاملہ شرعی طور پر جائز ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ دوکاندار اور کمپنی کے درمیان معاملہ طے ہوچکا ہے۔ اب مشتری یا مشتری کا آدمی جاکر

---

[۱] عینی شرح ہدایہ نسخہ قدیم مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ۳/۱۱۲

اس پر قبضہ کرلیتا ہے، یا کمپنی پیکنگ کر کے مشتری کے یہاں بھیج دیتی ہے تو یہ معاملہ اس لئے جائز ہے کہ کمپنی کے یہاں سے دوکاندار یا دوکاندار کا آدمی کوئی بھی جاکر اس مال پر قبضہ کرنا چاہے تو کمپنی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور قبضہ پر رکاوٹ نہ ہونے کا نام ہی قبضہ معنوی ہے۔ اور قبضہ معنوی معتبر ہوتا ہے۔ جیسا کہ قبضہ کی حقیقت کے بیان میں گذر چکا ہے، اس لئے یہ معاملہ جائز اور درست ہو جائیگا۔

ایک آدمی کا اپنے ملک میں رہ کر دوسرے ملک کے آدمی کا وکیل بن کر خرید وفروخت کرنا

ایک شخص ہندوستان میں رہتا ہے، دوسرا شخص مثلاً امریکہ میں رہتا ہے، اب دونوں کے درمیان فون یا فیکس سے بات چیت ہوتی ہے، انڈیا میں رہنے والا شخص امریکہ میں رہنے والے شخص کو فون یا فیکس کے ذریعہ اس بات کا وکیل بنا تا ہے کہ آج کی تاریخ میں سونا جس بھاؤ کا ہو خرید لے، اور خرید کر اپنے ہی پاس رکھ لے، تو امریکہ میں رہنے والے نے مثلاً فی تولہ سَو ڈالر کے حساب سے خرید لیا ہے۔ پھر کچھ عرصہ کے بعد سونے کا بھاؤ بڑھ جاتا ہے مثلاً فی تولہ سوا سو ڈالر ہو جاتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان گفتگو اور رابطہ رہتا ہے تو اب ہندوستان والے نے اجازت دیدی کہ میرے نام سے خریدا ہوا سونا سوا سو ڈالر کے حساب سے فروخت کر دیا جائے، اور وکیل طے شدہ معاہدہ کے مطابق فروخت کر دیتا ہے، اور فی تولہ پچیس ڈالر کا منافع ہندوستان میں رہنے والے کو بیٹھے بیٹھے مل جاتا ہے تو کیا اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں ؟

شرعی طور پر ایسا معاملہ جائز اور درست ہے، عدمِ جواز کی کوئی علت نہیں ہے، اسلئے کہ ایک آدمی وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء دونوں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حضرات

فقہاء کی اس قسم کی عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

وَاِذَا وَكَّلَ رَجُلًا غَائِبًا وَاَخْبَرَهُ رَجُلٌ بِالْوَكَالَةِ يَصِيْرُ وَكِيْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمُخْبِرُ عَدْلًا اَوْ فَاسِقًا اَخْبَرَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهٖ اَوْ عَلٰى سَبِيْلِ الرِّسَالَةِ صَدَّقَهُ الْوَكِيْلُ فِىْ ذٰلِكَ اَوْ كَذَّبَهُ [۱] وَالْاَصْلُ فِيْهِ اَنَّ الْجَهَالَةَ الْيَسِيْرَةَ تَتَحَمَّلُ فِى الْوَكَالَةِ [۲]

اور جب کسی دور دراز رہنے والے غائب آدمی کو وکیل بنایا جائے، اور اسکو وکالت کی خبر پہونچ جائے تو وہ وکیل ہوجائیگا، چاہے خبردینے والا عادل ہو یا فاسق، اس نے اپنی طرف سے خبردی ہو یا بطور پیغام بات پہنچادی ہو اور وکیل نے اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب بہرحال وہ وکیل بن جائیگا۔ معمولی جہالت مسئلہ وکالت میں برداشت کرلی جاتی ہے۔

قسطوں پر اشیاء کی خرید وفروخت

آجکل کے زمانہ میں ایسا معاملہ کثرت کے ساتھ واقع ہورہا ہے کہ اشیاء کی خرید و فروخت اُدھار ہوتی ہے، مخصوص مدت کے اندر قسط وار رقم کی ادائیگی کی بات طے ہوجاتی ہے۔ اگر اس مدت کے اندر اندر رقم ادا نہیں ہوئی تو مدت کے اعتبار سے اضافی رقم ادا کرنے کے لئے شرح سود متعین کرلیا جاتا ہے، تو اس طرح کا معاملہ شرعی طور پر جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں غور کرکے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ مدت کے بڑھ جانے کی وجہ سے رقم کی مقدار میں جو اضافہ ہورہا ہے وہ کیا چیز ہے ــــ

---

[۱] عالمگیری ۳/۵۶۱ ـ [۲] ہدایہ نسخہ قدیم ۳/۱۶۵، نسخہ جدید ہدایہ مکتبہ اشرفی بکڈپو دیوبند ۳/۱۸۱ ـ

امام فخرالدین رازیؒ نے تفسیر کبیر کے اندر نقل فرمایا ہے کہ اس طرح کا معاملہ زمانۂ جاہلیت کے سودی معاملہ کے مرادف ہے۔ لہٰذا اگر اس طرح معاملہ کیا جائے تو عاقدین کے اعتبار سے یہ معاملہ تین قسموں پر ہو جائیگا۔

شکل ۱ عاقدین میں سے دونوں غیر مسلم ہوں تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ چونکہ ان کے عقیدہ کے مطابق جائز اور درست ہے اسلئے شریعت کے نزدیک بھی ان کے درمیان یہ معاملہ ناجائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر دو غیر مسلم آپس میں اس طرح کا معاملہ کرلیں، اور اس معاملہ کا حاصل شدہ منافع اور شرح سوُد بعد میں وہ غیر مسلم کسی مسلمان کو دیدے تو وہ مسلمان کے حق میں حلال اور جائز ہوگا۔ اسی طریقہ سے مساجد و مدارس میں کارِ خیر سمجھ کر ایسی رقم دیتا ہے تو مساجد و مدارس کے لئے جائز ہوگی۔ اس کو صاحبِ اعلاء السنن نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فهذا عُمَرُ قد أجاز لأهلِ الذِّمَّةِ بيعَ الخمورِ والخنازيرِ وَأجازَ للمُسْلِمِين اخذَ أثمانِهَا[۱]

پس یہ حضرت عمرؓ ہیں جنہوں نے غیر مسلم ذمیوں کے لئے شراب وخنزیر کی بیع وشراء کو جائز قرار دیا ہے، اور مسلمانوں کے لئے انکا ثمن اور قیمت لینے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

وَنَحْنُ أُمِرْنَا بِتَرْكِهِمْ وَمَا يَدِينُون[۲]

اور ہم کو اس بات کا حکم کیا گیا ہے کہ ہم غیر مسلم ذمیوں کو انکے دین ومذہب پر چھوڑدیں وہ اپنے دین کے اعتبار سے جس طرح چاہیں معاملہ کریں۔

---

[۱] اعلاء السنن کراچی ۱۴/۱۱۲ — [۲] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۱۱۳/۷، بدائع زکریا ۴/۳۲۴۔

شکل ۲: متعاقدین میں سے ہر ایک مسلمان ہو تو ایسی صورت میں یہ معاملہ ان دونوں کے درمیان ناجائز اور ممنوع ہوگا، اسلئے کہ یہ معاملہ زمانۂ جاہلیت کے سودی معاملہ کے مرادف ہے۔ اس کو حضرت امام فخر الدین رازیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

امّا رِبَوا النَّسِیئة فهو الامْرُ الّذی کانَ مشهورًا متعارفًا فی الجاهلیة وذٰلك انّهم کانوا یدفعون المال علیٰ ان یاخذوا کلّ شهرٍ قدرًا معینًا ویکون رأسُ المالِ باقیًا ثمّ اذا حلت الدّین طالب المدیُون برأسِ المالِ فاِنْ تعذّر علیه الاداء زادوا فی الحق والاَجلِ فهٰذا هو الرّبوا الّذی کانوا فی الجاهلیة یتعاملُونَ به [1]

اور بہر حال ربا النسیئہ وہ زمانۂ جاہلیت میں معروف ومشہور تھا۔ اور وہ اس طرح ہے کہ وہ لوگ اس شرط پر مال دیا کرتے تھے کہ ہر ماہ ایک مقدار منافع کے طور پر لیا کریں گے، اور رأس المال اسی جگہ باقی رہے گا، اور جب مدت پوری ہوجاتی تھی تو رأس المال کا مطالبہ کیا جاتا تھا، اور اگر مدیون ادا کرنے سے معذور ہوجائے تو مدت بڑھا دیتے تھے، اور اسی پر شرح سود بھی متعین کر دیا کرتے تھے۔ اور یہی زمانہ جاہلیت کا وہ سودی کاروبار تھا جو ان کے درمیان معروف ومشہور رہا ہے۔

شکل ۳: عاقدین میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا غیر مسلم ہو۔ اگر یہ معاملہ دارالاسلام یا دارالجمہوریہ میں ہے تو دو مسلمانوں کے کے درمیان جس طرح ناجائز اور ممنوع ہے اسی طرح ان کے درمیان بھی ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ اسلئے کہ عقودِ فاسدہ ایسے ممالک میں دو مسلمانوں کے درمیان یا مسلم

---

[1] تفسیر کبیر ۹۱/۷۔

وغیر مسلم کے درمیان کسی بھی امام کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور اگر مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان ایسا معاملہ دارالحرب میں واقع ہورہا ہے اور مسلمان اس دارالحرب کا رہنے والا نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک سے ویزا لیکر عارضی طور پر آیا ہے تو ایسے مسلمان کیلئے دارالحرب میں حربی مسلمان کے ساتھ عقودِ فاسدہ کا معاملہ کرنا جائز اور مباح ہے۔ لیکن اگر عقودِ فاسدہ میں نقصان مسلمان کا ہے تو جائز نہیں ہے۔ اور اگر نقصان غیر مسلم کا ہے یعنی غیر مسلم سے منافع حاصل کیا جارہا ہے تو حضرات طرفین کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اور اگر مسلمان خود دارالحرب کا رہنے والا ہے تو ایسے مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ حضرات طرفین کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب خلافًا لابی یوسف والائمۃ الثلاثۃ [۱] ولا بین حربی ومسلم مستامن ولو بعقد فاسد او قمار ثمۃ لان مالہ ثمۃ مباح فیحل برضاہ مطلقًا بلا غدر خلافًا للثانی والثلاثۃ [۲]	دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان ربا کا تحقق نہیں ہوتا ہے، مگر حضرت امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ربا کا تحقق ہوجاتا ہے۔ اور حربی اور اس مسلمان کے درمیان سود کی حرمت نہیں ہے جو امن اور ویزا لیکر آیا ہو، اگرچہ عقدِ فاسد یا قمار کے ذریعہ سے دارالحرب میں رہکر ان کا پیسہ حاصل کرتا ہو۔ اسلئے کہ حربی کا مال دارالحرب میں اسکی رضامندی سے مطلقًا بلا کسی بدعہدی کے حلال ہے، بخلاف امام ابو یوسفؒ وائمہ ثلاثہ کے۔

---

[۱] مجمع الانہر نسخہ قدیم ۹۰/۲ [۲] الدر المختار کراچی ۱۸۶/۵ الدر المختار مع شامی زکریا ۴۲۳/۷۔

حاصل یہ کہ قسط وار خرید و فروخت میں مدت کے اعتبار سے قیمت اور ثمن میں اضافہ کی شرط کے ساتھ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہے۔

جواز کیلئے متبادل شکل

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مدت کے اندر اندر مدیون رقم کی ادائیگی نہیں کرتا ہے تو دائن کا بڑا حرج ہوتا ہے، تو مدت کے اندر اندر رقم کی ادائیگی پر مدیون کو مجبور کرنے کے لئے کیا شکل ہو سکتی ہے، تو اس کے لئے متبادل شکل یہی ہو سکتی ہے کہ معاملہ طے کرتے وقت مدیون سے یہ کہہ دیا جائے کہ اگر تم مدت کے اندر اندر رقم کی ادائیگی میں کوتاہی یا تاخیر کروگے تو دین کے تناسب کے اعتبار سے ایک متعین رقم تمکو خیراتی کام میں بطور تبرع دینی ہوگی۔ اور خیراتی کام میں دینے کے لئے وہ رقم مدیون دائن کے حوالہ کردیگا۔ اور پھر دائن مدیون کی طرف سے نیابۃً وہ رقم خیراتی کاموں میں خرچ کردیگا۔ اور اس شرط پر معاملہ کے ایگریمینٹ کے وقت دستخط لے لیا جائے اور بعد میں تبرع کی رقم تناسب کے اعتبار سے مدیون سے حاصل کرتا رہے، تو ایسی صورت میں مدیون ٹال مٹول سے بھی گریز کریگا، اور عاقدین سودی معاملہ سے بھی بچ جائیں گے۔ حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی نے اس متبادل شکل کو مختلف دلائل کے ساتھ اپنے مقالہ میں نقل فرمایا ہے۔ [1]

بینک کے قرض سے گاڑی خریدنا

موجودہ دور میں ٹرک، ٹریکٹر، بس، کار وغیرہ کی خریداری کا یہ طریقہ عام طور سے

---

[1] فقہی مقالات ص ۱۲۹۔

رائج ہے کہ اگر کسی کو گاڑی وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے تو از خود کمپنی سے خرید نہیں سکتا۔ یا تو اس کے اندر ایک مشت اتنی رقم ادا کرنے کی سکت اور گنجائش ہی نہیں ہوتی ہے۔ یا اگر ہوتی ہے تو اس سے سوال ہوتا ہے کہ اتنا پیسہ کہاں سے آیا۔ اسکا انکم ٹیکس کہاں ادا کیا ہے وغیرہ وغیرہ رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے بینک کے قرض کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اور بینک اس کو حکم دیتا ہے کہ تم از خود کمپنی سے بات چیت کرکے اپنی پسند کی گاڑی لے لو۔ اور یہ شخص بینک کی ہدایت کے مطابق اپنی پسند کی گاڑی کی قیمت طے کرتا ہے، اور قیمت بینک خود ادا کریگا، تو اس میں تین شکلیں سامنے آتی ہیں۔ ایک شکل ناجائز اور دو شکلیں جائز۔ جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

۱۔ ناجائز شکل مثلاً پچاس ہزار روپیہ میں گاڑی خرید تا ہے، اور وہ رقم بینک از خود کمپنی کو ادا کر دیتا ہے، اور یہ شخص گاڑی کا مالک ہوجاتا ہے، مگر بینک جب خریدار سے اپنا قرض وصول کریگا تو اپنے ضابطہ کے مطابق قسط وار ۵۵ ہزار روپیہ خاص مدت کے اندر اندر وصول کریگا۔ تو کل قرض جر نفعًا حرام [1] کے تحت داخل ہوکر پانچ ہزار روپیہ سود دینا لازم ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز اور حرام ہوجائے گا۔ [2]

۲۔ جائز شکل مرابحہ جواز کے لئے بہتر اور آسان شکل یہ ہے کہ خریدار کے ساتھ بینک اپنے کسی آدمی کو بھی بھیج دے۔ اور وہی کمپنی سے پچاس ہزار روپیہ میں سودا طے کرلے، تو پچاس ہزار کی گاڑی بینک کی ہوجائیگی۔ پھر بینک کا فرستادہ بینک کے ضابطہ کے مطابق ۵۵ ہزار میں خریدار کے حوالہ کردے، اور بعد میں بینک قسط وار خریدار سے ۵۵ ہزار روپیہ وصول کرتا رہے گا

---

[1] درمختار مع الشامی کراچی ۵/۱۶۶، درمختار مع الشامی زکریا ۷/۲۹۵ [2] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۱۳۶

تو شرعاً یہ شکل بیع مرابحہ کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز ہو جائے گی۔

بیع مرابحہ پہلے ثمن کے مثل اور نفع کی زیادتی کے ساتھ جائز ہوتا ہے۔	المرابحة بیع بمثل الثمن الاول وزیادة ربح (الیٰ قوله) جائز الخ[1]

۳۔ جائز شکل وکالت

جواز کی ایک شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بینک اس شخص کو خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے، اور پھر وہ شخص مثلاً پچاس ہزار روپیہ میں گاڑی خرید کر بینک کے حوالے کر دے۔ اس کے بعد پھر بینک اس شخص کو ۵۵ ہزار روپیہ میں فروخت کر دے، اور یہ شخص بینک کے طے شدہ معاملہ کے مطابق قسط وار ۵۵ ہزار روپیہ ادا کرتا رہے تو اس طرح کا معاملہ جائز اور درست ہے۔[2]

جائداد کی خریداری میں بیعانہ کا حکم

بیعانہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ جائداد کی خریداری میں بیع نامہ یا اقرار نامہ تحریر میں لاکر لین دین کا معاملہ مکمل کرنے سے پہلے خریدار کی جانب سے کچھ پیشگی رقم دیجاتی ہے، اور پھر پوری ادا کرکے حساب بیباق کرتے وقت اس کو قیمت میں وضع کر لیا جاتا ہے، تو اس طرح کا بیعانہ دینا جائز اور درست ہے۔ لیکن آجکل لوگوں میں دستور ہو گیا ہے کہ اگر کسی وجہ سے خریدار طے شدہ جائداد لینے سے مجبور ہو جائے تو خریدار کو بیعانہ کی رقم واپس نہیں دی جاتی، بلکہ وہ رقم بائع اپنی ملکیت میں شامل کر لیتا ہے، تو شرعی طور پر بائع کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ رقم اس کیلئے حلال نہیں ہوگی۔ بلکہ واپس کر دینا واجب ہے۔[3]

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۱۶۰/۳ [2] مستفاد امداد الفتاویٰ ۱۳۵/۳ [3] فتاویٰ محمودیہ ۱۷۰/۴۔

نیز اس طرح کا معاملہ قمار اور جُوا کے مشابہ بھی ہے۔ اسلئے بیعانہ کی رقم بائع کے لئے مفت میں رکھ لینا ناجائز اور حرام ہوگا۔ حدیث میں اس کی سخت ممانعت آئی ہے

ان النبی صلی اللہ علیہ نھی عن بیع العربان قال ابو عبد اللہ العربان ان یشتری الرجل دابۃ بمائۃ دینار فیعطیہ دینارین عربونا فیقول ان لم اشتر الدابۃ فالدیناران لک۔ الحدیث [1]

بیشک نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اڈوانس رقم دیکر واپس نہ لینے کی شرط سے منع فرمایا ہے۔ ابو عبد اللہ فرماتے ہیں کہ اڈوانس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص ایک سَو دینار میں ایک جانور خریدے تو اُسے اڈوانس کے دو دینار یہ کہہ کر دیدے کہ اگر میں جانور نہ خرید سکا تو دونوں دینار تمہارے لئے ہیں۔

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں اس طرح پیشگی دی ہوئی رقم کسی وجہ سے مبیع نہ لے سکنے پر واپس نہ کرنے کی شرط کو قمار کے مرادف قرار دیا ہے۔

وفیہ معنی المیسر [2]

اور اس میں قمار کا معنی موجود ہے۔

زمین، دوکان، مکان، باغ وغیرہ کو گروی رکھکر اُن سے فائدہ اٹھانا

کِسانوں میں عام طور پر اس طرح کا معاملہ رائج ہے کہ کسی مالکِ زمین کو پیسہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے، اور کوئی شخص اُسے قرض دینے پر بھی تیار نہیں ہوتا ہے، اور وہ اپنی زمین کو بالکل فروخت کرنا نہیں چاہتا ہے۔ اور اگر قرض لینے کے لئے اپنی زمین کو اس طرح گروی رکھنا چاہے کہ اس سے قرض دینے والا فائدہ نہیں اٹھا سکتا تو ایسی صورت میں کوئی شخص قرض دینے پر راضی نہیں ہوتا تو ایسی تباہ کن حالت میں مالکِ زمین مجبور ہوکر

---

[1] ابن ماجہ شریف مکتبہ سعد دیوبند ص ۱۵۹ [2] حجۃ اللہ البالغۃ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ج ۲ ص ۱۰۸۔

اپنی زمین کو اس طرح گروی پر دیکر قرض حاصل کرتا ہے کہ قرض دینے والا اس وقت تک اس زمین کی پیداوار سے فائدہ حاصل کرتا رہیگا جب تک قرض وصول نہ ہوجائے، تو اس طرح کا معاملہ شرعاً جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی قرض دہندگان کے لئے اس درمیان میں زمین سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ اسی طرح باغات، مکانات، دوکان وغیرہ کسی بھی جائداد کو فائدہ اٹھانے کی شرط پر گروی رکھنا جائز نہیں ہے۔

لان المرتهن لا يجوز له الانتفاع بالرهن اصلاً [1]	اس لئے کہ مرتہن کے لئے شئ مرہون سے فائدہ اٹھانا بالکل جائز نہیں ہے۔

ہاں البتہ گروی شدہ جائداد سے قرض دینے والے کے فائدہ اٹھانے کے جواز کی ایک نئی شکل حضرات فقہاء نے نکالی ہے جس کو بیع الوفاء کہا جاتا ہے۔ جو تفصیل سے ذیل میں بیان کی جاتی ہے۔

بیع الوفاء کی حقیقت

کوئی شخص صاحب ضرورت ہے۔ اس کو روپیہ کی ضرورت ہے۔ اور کہیں سے اُدھار بھی نہیں ملتا، اور اس کے پاس مکان یا دوکان یا زمین وغیرہ موجود ہے۔ اور اس کو رہن میں رکھ کر روپیہ حاصل کرنا چاہتا ہے، مگر رہن میں رکھنے کی صورت میں مرتہن اس سے فائدہ حاصل نہیں کرسکتا، اسلئے کوئی شخص رہن رکھ کر بھی قرض دینے پر تیار نہیں۔ اور صاحب جائیداد اس ضرورت کی وجہ سے اپنی ہمیشہ کی جائیداد کو بالکلیہ فروخت کرنا بھی نہیں چاہتا تو اس طرح حاجتمند کی ضرورت پوری کرنے کیلئے فقہاء نے عقد کی ایک نئی شکل نکالی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مکان یا دوکان یا زمین

---

[1] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ۱۴۵/۶، بدائع زکریا ۲۱۰/۵، ایضاح النوادر ۶۸/۱۔

وغیرہ صاحبِ ضرورت شخص اس طرح فروخت کرے کہ فروخت شدہ جائیداد مشتری کے پاس من کل الوجوہ امانت تو نہیں مگر مثل امانت کے ہوگی، کہ مشتری اس سے فائدہ تو اٹھا سکتا ہے مگر اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ اور فائدہ اٹھانے کا سلسلہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ بائع لی ہوئی رقم واپس نہ کر دے۔ اور جب بائع رقم واپس کر دیگا تو مشتری پر لازم ہوگا کہ اتنی ہی رقم لیکر جائیداد واپس کر دے جتنی میں اس نے بائع کو دیا تھا۔ اور اس عقد کو بیع الوفاء، بیع الامانت، بیع الرہن وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصریؒ البحرالرائق اور علامہ فخرالدین زیلعیؒ تبیین الحقائق میں اس عقد کی نوعیت کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

وصورتہ ان یقول البائع للمشتری بعتُ منك ھٰذا العین بدین لك علیّ علیٰ انی متیٰ قضیت الدین فھو لی او یقول البائع بعت ھٰذا بکذا علیٰ انی متی دفعت لك الثمن تدفع العین الیّ[1]	اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بائع مشتری سے یوں کہہ دے کہ میں تیرے ہاتھ یہ شئی اس قرض کے عوض فروخت کرتا ہوں جو تیرا میرے اوپر لازم ہے، اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کر دونگا تو وہ شئی میری ہو جائیگی۔ یا یوں کہہ دے کہ یہ شئی اتنے میں اس شرط کے ساتھ تیرے ہاتھ فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ثمن واپس دیدونگا تب تو وہ شئی مجھکو واپس کر دیگا۔

بیع الوفاء کا جواز

اس عقد کے جواز اور عدمِ جواز میں فقہاءِ متاخرین میں دو فریق ہوگئے۔ حضرت امام ظہیرالدین اور صدر الشہید اور تاج الاسلام وغیرہ نے شرطِ فاسد کی وجہ سے

---

[1] البحرالرائق کراچی ۶/۷، زیلعی ۵/۱۸۳، ایضاح النوادر ۱/۱۷۔

اس عقد کو فاسد قرار دیا ہے۔ اور امام ابو شجاع اور امام علی سُغدی اور قاضی حسن ماتریدیؒ وغیرہ نے رہن سے انتفاع کے جائز ہونے کی وجہ سے اس عقد کو ناجائز قرار دیا ہے۔ علامہ زیلعیؒ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

منہم الامام ظہیر الدین والصدر الشہید حسام الدین والصدر السعید تاج الاسلام فجعلوہ فاسدًا باعتبار شرط الفسخ (الی قولہ) ومنہم من جعلہ رہنًا منہم السید الامام ابو شجاع والامام علی السغدی والامام القاضی حسن الماتریدی قالوا لما شرط علیہ اخذہ عند قضاء الدین اتی بمعنی الرہن (الی قولہ) فاذا کان رہنًا لا یملکہ ولا ینتفع بہ الا باذن مالکہ[1]

فقہاء میں سے امام ظہیر الدین اور صدر الشہید امام حسام الدین اور صدر السعید تاج الاسلام نے اس کو فسخ کی شرط کی وجہ سے عقد فاسد قرار دیا ہے۔ (زیلعی فرماتے ہیں) اور فقہاء میں سے جن لوگوں نے اس کو رہن قرار دیا ہے ان میں سید امام ابو شجاعؒ اور امام علی سغدیؒ اور امام حسن ماتریدیؒ وغیرہ شامل ہیں۔ ان لوگوں نے کہا کہ جب قضاءِ دین کے وقت واپسی کی شرط لگائی ہے تو رہن کا معنی ادا کرتا ہے۔ پس جب رہن ثابت ہوگا تو مرتہن اس کا مالک نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اس سے انتفاع جائز ہوگا۔

فریق ثانی مشائخ سمرقند اور مشائخ بلخ اور مشائخ بخارا نے مفلسین اور اور حاجتمندوں کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مذکورہ بیع الوفاء کو جائز قرار دیا ہے۔ اور امام نجم الدین نسفیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ انکے زمانہ کے تمام مشائخ نے متفق ہو کر اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہوئے بہت سے احکامِ بیع

---

[1] زیلعی ج ۵/ ۱۸۳ ۔

کے لئے مفید ثابت کیا ہے۔

اور صاحب نہایہ نے اس کے جواز کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ زین الدین ابن نجیم مصریؒ نے دیون کی کثرت کے زمانہ میں بیع الوفار کی صحت و جواز پر فتویٰ کا حکم فرمایا ہے۔

ومن مشائخ سمرقند من جعله بيعًا جائزًا مفيدًا بعض احكامه ومنهم الامام نجيم الدين النسفي فقال اتفق مشائخنا في هٰذا الزمان فجعلوه بيعًا جائزًا مفيدًا بعض احكامه وهٰذا الانتفاع به دون البعض وَ هو البيع لحاجة الناس اليه وَلتعاملهم فيه (الىٰ قوله) وقال صاحب النهاية و عليه الفتوىٰ۔[1]

اور مشائخ سمرقند میں سے وہ مشائخ بھی ہیں جو اس بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جو بعض احکام بیع کے لئے مفید ہے۔ اور ان میں سے امام نجم الدین نسفیؒ نے کہا کہ اس زمانہ کے مشائخ اس عقد کے جواز پر متفق ہیں۔ یہ عقد بعض احکام کو مفید ہے۔ مثلاً بیع سے انتفاع حاصل کرنا اور بعض کو مفید نہیں۔ مثلاً فروختگی کے عدم جواز۔

اور یہ عقد لوگوں کی ضرورت اور تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ اور صاحب نہایہ نے کہا ہے کہ اس کے جواز ہی پر فتویٰ ہے۔

اور علامہ ابن نجیم مصریؒ الاشباہ میں اس کے جواز کو ان الفاظ میں بھی نقل فرماتے ہیں

وَمِنْ هٰذا القبيل بيع الامانة المسمّىٰ ببيع الوفاء جوّزه مشائخ بلخ وبخارىٰ توسعة الخ[2]

اور اسی قبیل میں سے بیع الامانت ہے جس کو بیع الوفار کہا جاتا ہے۔ اس کو مشائخ بلخ و مشائخ بخاریٰ نے لوگوں کے لئے وسعت دیتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔

---

[1] زیلعی ۵/۱۸۳ و ایضاح النوادر ۱/۷۲ [2] الاشباہ ص ۱۳۰۔

ومنها الافتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على اهل بخارى وهكذا بمصر وسموه بيع الامانة والشافعية يسمونه الرهن المعاد۔[1]

اور انہیں سے بیع الوفا کی صحت پر فتویٰ ہے جب اہل بخارا پر دیون کا سلسلہ زیادہ ہوگیا تھا اور اسی طرح مصر میں بھی جواز کا فتویٰ ہے اور اس کو بیع امانۃ کہا جاتا ہے۔ اور شافعیہ نے اسکا نام رہن معتاد رکھا ہے۔

مُناسب و مُعتدل حکم

اب معلوم ہوا کہ بیع الوفا کے جواز و عدمِ جواز میں فقہاء متأخرین اور امامانِ امت کے مابین اختلاف واقع ہوچکا ہے۔ اور دونوں طرف ایسے ایسے فقہاء ہیں جن کے قول ورائے کو دلیلِ شرعی مانا جاتا ہے۔ اور لوگوں کی ضرورت اور تعاملِ ناس جواز کے قائلین کے موافق ہے۔ اور تعاملِ ناس اور عرف کو شرعی طور پر الثابت بالعرف کالثابت بالنص[2] کے قاعدہ سے حجتِ شرعیہ کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اور حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے امداد الفتاویٰ میں فریقِ اول کے دلائل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اصولاً عدمِ جواز کو ثابت کیا ہے۔ اور بوقتِ ضرورت فریقِ ثانی کے قول پر عمل کی اجازت دی ہے۔[3]

اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب محدث سہارنپوری نے فتاویٰ خلیلیہ میں بیع الوفا کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ شکل پیش فرمائی ہے کہ دستاویز لکھتے وقت بیع کو مطلق عن الشرط رکھا جائے۔ اور مبیع مع الشرط کی عبارت اور قید نہ لگائی جائے تاکہ فقہاء متأخرین کے دونوں فریق کے قول پر عمل ثابت ہوجائے۔[4]

---

[1] الاشباہ ص۱۲۷ ۔ وہکذا ص۱۹۱ [2] عقود رسم المفتی ص۹۲ [3] مستفاد امداد الفتاویٰ ج۳ ص۱۰۰
[4] مستفاد فتاویٰ خلیلیہ، ۲۹۵ ۔ الیضاح النوادر ۱/۷۳ ۔

اس لئے ضرورت اور حاجتِ ناس کی وجہ سے مشائخ سمرقند اور مشائخ بلخ اور مشائخ بخارٰی اور امام نجم الدین نسفیؒ اور صاحب نہایہ وغیرہم کے فتوٰی کے مطابق اس زمانہ میں بیع الوفا کے جواز پر فتوٰی دینا اولٰی اور انسب ہوگا۔

مُزارعت کا معاملہ

مُزارعت کا مطلب یہ ہے کہ بٹائی کی شرط پر مالکِ زمین اپنی زمین دوسرے کو کھیتی کرنے کیلئے دیدے اور پیداوار میں سے نصف یا ثلث یا ربع حصّہ مالک کو یا کسان کو دینے کی شرط پر مُعاملہ کیا جائے تو ایسا مُعاملہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ اور حضرات صاحبین کے قول پر ہی حنفیہ کا فتوٰی ہے [۱] اور پوری دنیا میں مزارعت پر کسانوں کے درمیان معاملات کا تعامل ہے۔

مُزارعت کی شرائط

مُزارعت کے جواز کی آٹھ شرطیں فقہاء بیان فرماتے ہیں۔

شرط ۱، زمین میں پیداوار کی صلاحیت ہونا۔

شرط ۲، عاقدین میں سے ہر ایک کا معاملہ کرنےکی صلاحیت رکھنا۔

شرط ۳، مُعاملہ مزارعت کی مدت کا متعین ہونا لیکن یہ شرط مختلف فیہ ہے۔ مفتی بہ قول کے مطابق یہ شرط لازم نہیں ہے۔

شرط ۴، بیج کس کی طرف سے ہوگا اسکا ذکر کرنا یہ شرط بھی مختلف فیہ ہے۔

شرط ۵، زمین میں کونسی چیز بوئی جائیگی اسکی صراحت کرنا اور یہ شرط بھی مختلف فیہ ہے اور مفتی بہ قول کے مطابق اس شرط کی ضرورت نہیں ہے۔

---

[۱] ہدایہ نسخہ قدیم ص ۴۰۸/۴ نسخہ جدیدہ ہدایہ مکتبہ اشرفی بکڈپو دیوبند ص ۴۲۴/۴ ۔

شرط ۵، اس شخص کے حصہ کی مقدار کا ذکر کرنا جس کیطرف سے بیج نہیں ہے کہ نصف
ثلث، ربع میں سے کتنی مقدار اُسکے حصہ میں آئیگی۔
شرط ۷، صاحب زمین کا اپنی زمین کو مزارع اور کسان کے اختیار میں دیدینا۔
شرط ۸، پیداوار کا دونوں کے درمیان مشترک ہونا۔
یہ کل آٹھ شرطیں ہیں جو کتب فقہ درمختار[1] وغیرہ میں موجود ہیں۔

مدت کی تعیین کے بغیر مزارعت کا معاملہ

ظاہر الروایۃ اور متون میں صحت مزارعت کیلئے تعیین مدت کی شرط لگائی گئی ہے۔
لیکن حضرت امام محمد بن سلمہؒ کے نزدیک مدت کی تعیین شرط نہیں ہے۔ بلکہ مدت
کی تعیین کے بغیر مزارعت کا معاملہ صحیح ہوجاتا ہے۔ اب غور کرنیکی ضرورت ہے
کہ ظاہر الروایۃ میں مدت کی شرط کیوں لگائی گئی ہے۔ تو یہ بات ظاہر
ہے کہ رفع جہالت اور دفع منازعت کیلئے یہ شرط لگائی گئی ہے لیکن
دنیا بھر کے کسانوں کے درمیان معاملہ مزارعت میں مدت کی تعیین نہیں
کی جاتی ہے اور یہ جہالت جہالت یسیرہ ہے۔
اس کی وجہ سے آپس میں کبھی اختلاف واقع نہیں ہوتا ہے، اور جانبین
کے ذہنوں میں یہ بات ہوتی ہے کہ فصل کٹ جانیکے بعد زمین مالک کے
حوالہ ہوجایا کرے گی۔ اور اسی پر دنیا بھر کے کسانوں کا تعامل ہے۔ اس
لئے امام محمد بن سلمہؒ نے اس شرط کو کالعدم قرار دیا ہے۔ اور فتاویٰ بزازیہ

---

[1] درمختار کراچی ۶/۲۷۵، درمختار زکریا ۹/۳۹۵۔

اور دُرِمختار میں اسی کو مفتیٰ بہ قول نقل فرمایا ہے۔ جو حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

وَعن محمّد جوازها بلا بيان مُدّة وبه اَخذ الفقيه وَ عليهِ الفتوى[1]	اور امام محمدؒ سے مدّت کی تعیین کے بغیر معاملہ مزارعت کا جواز مروی ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ نے اختیار فرمایا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔
وَذكر محمد بن سلمة انّ بيان المدة فى ديارنا ليس بشرطٍ[2]	اور امام محمد بن سلمۃؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہمارے علاقہ میں مدّت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے

اب حاصل یہ ہے کہ صحت مزارعت کیلئے یہ شرط لازم نہ ہوگی اس شرط کے بغیر اگر مزارعت کا معاملہ کیا جائے تو معاملہ صحیح ہوجائے گا اور پیداوار بھی حلال ہوگی۔ جیسا کہ حضراتِ متاخرین کا قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

---

[1] بزازیہ علی الہامش الہندیہ ص ۸۹/۶ ۔

[2] بدائع الصنائع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ص ۱۸۰، بدائع الصنائع زکریا ص ۲۶۲/۵ ھکذا فی البحر کراچی ص ۱۵۹/۸، بنایہ نسخۂ قدیم مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ص ۱۰۷/۴ ۔

بیج کی جنس کی تعیین کے بغیر مُزارعت کا مُعامَلہ

حضرات فقہاء نے مزارعت کی شرائط کے ذیل میں اس بات کی بھی قید لگائی ہے کہ کسان زمین میں کون سا غلّہ بوئیگا۔ اس غلّہ کا ذکر بھی معاملہ کے وقت آجانا چاہئے۔ اور متون اور ظاہر الرّوایۃ میں اس شرط کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور حضرات فقہاء نے قیاس کے تحت اس شرط کی قید لگائی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ اسکا بھی ذکر کردیا ہے کہ استحساناً بیانِ جنس کی ضرورت نہیں، اور زمین میں کونسا غلّہ بویا جائیگا اس کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذکر کے بغیر مزارعت کا معاملہ صحیح ہوجاتا ہے۔ چاہے مالک نے کسان کو غلہ کی تعیین کے متعلق اختیار دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ دونوں صورتوں میں معاملۂ مزارعت صحیح ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر جانبین کے ذہنوں میں ہوتا ہے کہ یہ زمین کس چیز کی پیداوار میں زیادہ مفید ہے۔ بلاکسی ذکر کے کسان وہی چیز زمین میں بویا کرتا ہے۔ اس لئے عوام کو ان باریک باریک اُمور کا پابند کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ ایسے امور کا پابند کرنا حرج اور نقصان کا باعث بنتا ہے۔ اسی لئے حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وفی الاستحسان بیان مایزرع فی الارض لیس بشرط فوّض الرأی الی المزارع اولم یفوّض بعد ان ینص علی المزارعۃ فانّہ مفوض الیہ الخ [1]

اور استحسان کے تحت زمین میں بوئے جانے والے بیج کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے چاہے اس کا اختیار کسان کو دیا ہو یا نہ دیا ہو کھیتی کرنے کی صراحت کے بعد خود بخود یہ اختیار کسان کو حاصل ہوجاتا ہے۔

---

[1] عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۹/۴۶۵، البحر الرائق کراچی ۸/۱۶۰، بنایہ شرح ہدایہ نسخہ قدیم مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمۃ ۴/۱۰۸۔

مسلم اور غیر مسلم کے درمیان مزارعت کا معاملہ

کھیتی کی بٹائی کا معاملہ جس طرح دو مسلمانوں کے درمیان جائز ہوتا ہے اسی طرح مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان بھی مزارعت کا معاملہ صحیح اور درست ہو جاتا ہے، چاہے یہ معاملہ دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں، ہر قسم کے ممالک میں جائز ہے، جیسا کہ مبسوط اور عالمگیری کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

ویجوز عقد المزارعة بین المسلم والحربی فی دار الاسلام اوفی دار الحرب وکذا بین الحربین او المسلمین فی دار الحرب سواء دخلا بامان او اسلما فی دار الحرب[1]

اور مزارعت کا معاملہ ایک مسلمان اور ایک حربی کے درمیان جائز ہو جاتا ہے، چاہے دار الاسلام میں ہو یا دار الحرب میں۔ اسی طرح دار الحرب میں دو حربیوں کے درمیان یا دو مسلمانوں کے درمیان بھی جائز ہو جاتا ہے۔ چاہے یہ مسلمان ویزا لیکر داخل ہوئے ہوں یا دار الحرب ہی میں اسلام لائے ہوں، ہر حال میں جائز ہے۔

جانوروں کو ادھیا پر دینا

عوام کے درمیان اس طرح کا معاملہ بہت زیادہ رائج ہے، کہ ایک شخص کے پاس جانور ہے، مگر اس کی دیکھ ریکھ کے لئے اس کے پاس انتظام نہیں ہوتا، اور دوسرے کے پاس دیکھ ریکھ کا انتظام ہوتا ہے مگر جانور نہیں ہوتا ہے تو مالک اپنے مادہ جانور کو دیکھ ریکھ کرنے والے کے ہاتھ میں اس شرط پر دیتا ہے کہ گھاس پانی دیکھ ریکھ

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۵ ۲۷۶، ایکذا مبسوط السرخسی ۲۳/۱۲۱۔

ہر قسم کی حفاظت کا ذمہ دار ہوگا، اور جانور کا دودھ اور پیدا ہونے والے بچے دونوں سے درمیان برابر تقسیم ہوا کریں گے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس طرح کا معاملہ شرعی طور پر جواز کے درجہ میں آتا ہے یا نہیں، تو شرعًا ایسا معاملہ فاسد اور ناجائز ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے ایسا معاملہ کر رکھا ہے تو جانور پالنے والے کو گھاس کی قیمت اور محنت کی اُجرت دیکر جانور کو واپس لے لینا لازم ہوگا۔ اور ایسے معاملات میں اونٹ، گائے، بھینس، بکری، مرغی سب کا حکم یکساں ہے۔

جواز کے لئے متبادل شکل

البتہ حضرات فقہاء نے جواز کے لئے ایک متبادل شکل بتلائی ہے، وہ یہ ہے کہ مالک جانور کی ایک مناسب قیمت لگا کر نصف حصّہ دیکھ ریکھ کرنے والے کے ہاتھ فروخت کردے، پھر اس کی قیمت معاف کردے، تو ایسی صورت میں جانور دونوں کے درمیان مشترک ہوجائیگا، اور اس کی نسل اور آمدنی بھی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوجائے گی۔ اور دیکھ ریکھ کرنے والا اپنی دیکھ ریکھ کی اُجرت نہ لے بلکہ اپنی طرف سے بطور تبرّع معاف کردے، تو ایسی شکل میں جانور کی نسل اور دودھ دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوسکتا ہے۔ اور شرعی طور پر یہ معاملہ بھی صحیح ہوجائے گا۔[۱]

اسلئے جانوروں میں اَدھیا کا معاملہ کرنے والے لوگ یہی شکل اختیار کریں تو بہتر ہے۔ حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] مستفاد ایضاح النوادر ۱/۱۱۵، فتاویٰ محمودیہ ۱۲/۳۵۴، بہشتی زیور ۵/۵۰۔

دفع بقرة الى رجل على ان
يعلفها وما يكون من اللبن
والسمن بينهما انصافًا
فالاجرة فاسدة وعلى صاحب
البقرة للرجل اجر قيامه
وقيمة علفه ان علفها من
علف هو ملكه (وقوله) والحيلة
فى جوازه ان يبيع نصف البقرة
منه بثمن ويبرئه عنه ثم
يأمر باتخاذ اللبن والمصل
فيكون بينهما وكذا لو
دفع الدجاج على ان يكون
البيض بينهما الخ [1]

گائے دوسرے آدمی کو اس شرط پر دے کہ وہ گھاس وغیرہ کھلایا کریگا اور دودھ و گھی وغیرہ میں جو کچھ آمدنی ہوگی وہ دونوں کے درمیان آدھی آدھی ہوا کریگی تو اجارہ کا یہ معاملہ فاسد ہوگا۔ اور مالک پر پالنے والے کے یہاں رہنے کی اُجرت اور گھاس کی قیمت دیکر واپس لینا ضروری ہے جب کہ گھاس اسکی ملکیت کی ہو (اور مصنف کا قول) اور اسکے جواز کیلئے حیلہ یہ ہے کہ جانور کو نصف پالنے والے کے ہاتھ فروخت کردے اور پھر قیمت معاف کردے پھر دودھ اور گھی وغیرہ حاصل کرنیکا حکم کرے، اور حاصل ہونے والی چیزیں دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گی اور ایسا ہی حکم ہوگا، اگر مرغی کو اس شرط پر دیا ہو کہ انڈے دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گے

عاقدین میں ایک مسلمان ہو دوسرا غیر مسلم تو کیا حکم؟

آدھیا پر دینے کے معاملہ میں اگر دونوں غیر مسلم ہیں تو ایسی صورت میں راجح قول کے مطابق وہ لوگ شریعت کے جزوی مسائل کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ

---

[1] ہندیہ ۴/۴۴۵ ۔

ان کے درمیان جائز ہوگا۔ اسلئے کہ ہم کو کہا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے معاملات میں انہی کے عقیدے اور دین پر چھوڑ دیں، وہ اپنے دین ومذہب کے اعتبار سے جس طرح چاہیں معاملہ کریں۔ اور اگر دونوں ہی مسلمان ہیں تو اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا۔ اور اگر عاقدین میں سے ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم ہے تو ایسی صورت میں جس طرح دو مسلمانوں کے درمیان یہ معاملہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ان کے درمیان بھی جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا ان کے درمیان بھی جواز کے لئے وہی متبادل شکل ہوسکتی ہے جو ہم نے عالمگیری کے حوالہ سے اوپر ذکر کر دی ہے۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم وہو الموفق والمعین

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ

۱۰ رجب ۱۴۱۶ھ ہجری

(۵)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قسطوار اُدھار خریداری اور اُسکا شرعی حکم

جدید کاروبار میں قسطوار اور اُدھار خریداری کی بہت سی شکلیں پیدا ہوگئی ہیں۔ ان کے لئے شرعی حل کی بھی ضرورت ہے۔ اسی زاویہ کے پیشِ نظر یہ مضمون پیشِ خدمت ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ۔

اے ایمان والو! جب تم آپس میں اُدھار لین دین کا معاملہ کرو کسی وقتِ مقررہ تک، تو اس کو ضرور لکھ لیا کرو۔

نقد کے مقابلہ میں اُدھار کی قیمت زیادہ کرنا

لوکل اور بین الاقوامی مارکیٹ میں یہ دستور ہے کہ نقد معاملہ میں رعایت ہوا کرتی ہے، اور اُدھار میں رعایت نہیں ہوتی، بلکہ بازاری بھاؤ سے کچھ زیادہ قیمت کے ساتھ ہی معاملہ ہوا کرتا ہے۔ اور جانبین اضافہ قیمت کے ساتھ اُدھار معاملہ کرنے کے لئے تیار ہوجایا کرتے ہیں۔ اور لوگوں کے درمیان بڑے کاروبار میں ۵،۷ فیصد معاملہ اضافہ قیمت کے ساتھ اُدھار ہوا کرتا ہے۔ اسلئے شریعت نے بھی اس کی رعایت رکھی ہے کہ اضافۂ قیمت کے ساتھ اُدھار کا معاملہ جائز اور درست ہے۔

جبکہ مدت کو متعین کرلیا جائے۔ مگر قیمت کے اس اضافہ کو مستقل طور پر مدت کی قیمت تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ مبیع کی قیمت کے ضمن میں ہی تسلیم کیا جاتا ہے[۱]۔ اور اس اضافہ کو سود میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ گراں فروشی کہا جا سکتا ہے[۲]۔

اس کو فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویزاد فی الثمن لاجلہ اِذا ذکر الاجل بمقابلۃ زیادۃ الثمن قصداً[۳]

اور اُدھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کیا جا سکتا ہے جبکہ سامان کی قیمت میں اضافہ کے ساتھ اُدھار کی مدت کو بالقصد ذکر کیا جائے

سلعۃ یکون ثمنہا مائۃ دینارٍ نقداً او بمائۃٍ وخمسین الی اجلٍ انّ ھٰذا جائز۔[۴]

ایک سامان نقد خریدنے میں سَو دینار کا ہو اور وہی سامان اُدھار خریدنے میں ایک سَو پچاس دینار کا ہو تو یقیناً ایسا کرنا جائز ہے۔

اُدھار قیمت کو قسطوں میں ادا کرنا

اُدھار معاملہ طے ہو جائے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی طے ہو جائے کہ پوری رقم ایک ساتھ ادا نہیں کی جا سکتی بلکہ کئی قسطوں میں ادا کی جا سکتی ہے۔ اور یہ بھی طے ہو جائے کہ کتنی مدت میں اور کتنی قسطوں میں ادا کرنی ہے۔ تو اگر اس طرح مدت اور قسطیں متعین کر لی جائیں، اور کسی قسط کی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر مزید کسی قسم کا اضافہ نہ ہو تو قسطوں میں ادا کرنے کی شرط پر بھی معاملہ جائز اور درست ہو جاتا ہے۔[۵]

---

[۱] مستفاد جواہر الفقہ ۳/۱۵۱، احسن الفتاوی ۷/۳۱ [۲] آپکے مسائل اور ان کا حل ۶/۴۲،

[۳] البحر الرائق کراچی ۶/۱۱۵ [۴] کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ۲/۶۹۴ [۵] مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/۳۵۰، ۱۲/۲۷۳۔

حضرات فقہاء نے اس کو اس قسم کی عبارات سے واضح فرمایا ہے۔

(۱) البیعُ مع تأجیلِ الثمنِ وتقسیطِہٖ صحیحٌ۔
(شرح المجلۃ ص۱۲۵ بحوالہ اسلامی فقہ ۲/۳۳۵)

ثمن کو اُدھار اور قسطوں میں ادائیگی کی شرط کیساتھ عقد بیع جائز اور درست ہے۔

(۲) ولو لم یکن الأجل مشروطًا فی العقدِ ولکنہٗ منجمٌ معتادٌ قیل لابُدَّ من بیانہٖ لأن المعروفَ کالمشروطِ۔
(ہدایہ ۳/۵۸)

اور اگر عقد کے وقت مدت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے لیکن قسطوں میں ادا کرنے کا رواج ہے تو ایسی صورت میں ایک قول کے مطابق قسطوں کو واضح کرنا ضروری ہے۔ اسلئے کہ معروف چیز مشروط کے درجہ میں ہوتی ہے۔

(۳) قولہٗ مُعتادٌ یعنی منْ عاداتِ الناسِ إذا باعوا شیئًا بثمنٍ غالٍ من غیر شرط الأجلِ فی البَیع یأخذون الثمنَ نجمًا نجمًا۔ (حاشیہ ہدایہ ۳/۵۸ باب المرابحۃ والتولیہ نسخہ قدیم، مطبوعہ اشرفی ۳/۲)

اور حاشیۂ ہدایہ میں ہے کہ لوگوں کے درمیان رواج یہ ہے کہ جب عقد کے وقت مدت متعین کئے بغیر گراں قیمت کے عوض میں جب کسی چیز کو بیچتے ہیں تو قیمت قسطوار وصول کی جاتی ہے۔

نقد و اُدھار میں قیمت کی تعیین

اگر کوئی شخص نقد اور اُدھار دونوں طرح فروخت کرتا ہے۔ اور اُدھار کی قیمت نقد کے مقابلہ میں زیادہ بتلاتا ہے، اور بوقتِ معاملہ خریدار کے ساتھ دونوں کی قیمت ایک ساتھ ذکر کر دیتا ہے، مثلاً یہ کہتا ہے کہ نقد دس روپے میں اور

ایک ماہ کے اُدھار پر ہو تو بارہ روپیہ میں، اور دُو ماہ کے اُدھار پر ہو تو چودہ روپیہ میں، تو اگر اس طرح بیان کرنے کے بعد دونوں کسی ایک قیمت پر اتفاق کئے بغیر لین دین کریں گے تو عقد فاسد ہو جائیگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ایک بھی قیمت متعین نہیں ہو پاتی۔ اور قیمت متعین نہ ہونے سے معاملہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اور اگر اسی مجلس میں دونوں اُدھار یا نقد میں سے کسی ایک قیمت پر متفق ہو جائیں تو معاملہ شرعًا جواز کے دائرہ میں داخل ہو کر درست ہو جائیگا۔ [1]

اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَاِذَا عَقَدَ الْعَقْدَ عَلٰی اَنَّهٗ اِلٰی اَجَلٍ كَذَا بِكَذَا اَوْ بِالنَّقْدِ بِكَذَا اَوْ قَالَ اِلٰی اَشْهُرٍ بِكَذَا اَوْ شَهْرَيْنِ بِكَذَا فَهُوَ فَاسِدٌ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعَاطِهِ عَلٰی ثَمَنٍ مَعْلُوْمٍ الخ وَهٰذَا اِذَا افْتَرَقَا عَلٰی هٰذَا فَاِنْ كَانَ يَتَرَاضَيَانِ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَتَفَرَّقَا حَتّٰی قَاطَعَهٗ عَلٰی ثَمَنٍ مَعْلُوْمٍ وَاَتَمَّا الْعَقْدَ عَلَيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ لِاَنَّهُمَا مَا افْتَرَقَا اِلَّا بَعْدَ تَمَامِ شَرْطِ صِحَّةِ الْعَقْدِ [2]

اور جب اسطرح عقد کیا جائے کہ فلاں مدّت تک اتنی قیمت میں اور نقد ہو تو اتنی میں، یا یوں کہے کہ ایک ماہ تک اتنی میں، اور دُو ماہ تک اتنی میں تو معاملہ فاسد ہو جائے گا اسلئے کہ معاملہ ثمن معین پر طے نہیں ہو سکا۔

اور یہ اس وقت ہے کہ جب اسی حالت میں دونوں بات ختم کر دیں، لیکن اگر دونوں آپس میں کسی ایک جانب اور ایک قیمت کے ساتھ متعین ثمن پر متفق ہو جائیں اور اسی پر معاملہ مکمل کرلیں تو جائز ہے اسلئے کہ دونوں عقد کی صحت کی شرط کو مکمل کرنیکے بعد جُدا ہوئے ہیں۔

---

[1] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۲۰، ۳/۱۲۲، فقہی مقالات ۱/۸۲ [2] مبسوط سرخسی ۱۳/۸، ہندیہ ۳/۱۳۶۔

إِذَا عَيَّنَ الْعَاقِدَانِ أحدَ الشِّقَّين فِي مَجْلِسِ الْعَقْدِ فَالْبَيْعُ جَائِزٌ[1]

اور جب عاقدین مجلس عقد میں کسی ایک شق (قیمت) کو متعین کرلیں گے تو عقد جائز ہوجائیگا۔

اُدھار میں زائد قیمت سُود ہوگا یا نہیں؟

زیادہ قیمت پر اُدھار فروخت کرنے میں زائد قیمت ربوا اور سُود کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتی۔ بلکہ گراں فروشی ہی کے دائرہ میں داخل ہوگی۔[2] اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور اُدھار میں گراں فروشی بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ سامان کے سودے میں اُدھار کا خیال کرکے قیمت میں کچھ اضافہ کردیا جائے تو وہ براہِ راست مدت کا معاوضہ نہیں۔ بلکہ اس سامان ہی کی قیمت ہے۔

اس کو فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

أَمَّا الْأَئِمَّةُ الْأَرْبَعَةُ وَجُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِيْنَ فَقَدْ أَجَازُوا الْبَيْعَ الْمُؤَجَّلَ بِأَكْثَرَ مِنْ سِعْرِ النَّقْدِ[3] قَوْلُهُ وَلَوِ اشْتَرَى بِأَلْفٍ نَسِيْئَةً وَبَاعَ بِرِبْحِ مِائَةٍ وَلَمْ يُبَيِّنْ خُيِّرَ الْمُشْتَرِي لِأَنَّ لِلْأَجَلِ شَبَهًا بِالْمَبِيْعِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُزَادُ فِي الثَّمَنِ لِأَجَلِ الْأَجَلِ وَالشُّبْهَةُ فِي هٰذَا مُلْحَقَةٌ بِالْحَقِيْقَةِ

بہرحال ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین نے نقد قیمت کے مقابلہ میں زیادہ قیمت میں اُدھار فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے اس لئے مدت کو مبیع کے ساتھ ایک گونا شباہت ہے دیکھو نا کہ اُدھار کی وجہ سے ثمن میں زیادتی کی جاتی ہے اور اسمیں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہے۔[4]

---

[1] بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ ۸/۵ ، [2] آپکے مسائل اور انکا حل ۶/۲۰ ، [3] بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ ۷/۵ ، [4] البحر الرائق کراچی ۶/۱۱۴۔

تاخیر پر شرح سُود کا اضافہ

اُدھار فروختگی میں اس طرح معاملہ طے کرنا کہ مثلاً اگر ایک ماہ میں ادا کیا جائے تو دس روپیہ ہیں، اور اگر ایک ماہ میں ادا نہ کیا جائے تو دُو روپیہ مزید دینے ہونگے۔ اس طرح ہر ماہ میں دو روپیہ کا اضافہ ہوتا رہیگا۔ تو اس طرح کا معاملہ قطعاً ناجائز اور حرام اور سُود ہے۔ [1]

اسی طرح اگر اُدھار کی مدت متعین ہوگئی اور یکمشت یا قسطوں میں ادائیگی کی بات طے ہوگئی مگر ساتھ ساتھ یہ بھی شرط لگا دی جائے کہ وقتِ مقررہ پر پوری رقم یا کوئی قسط ادا نہ کی گئی تو مزید کچھ رقم ادا کرنی ہوگی۔ اور اضافہ فی صَد کے حساب سے ہوگا۔ یا اس کی مقدار متعین کردی جائے تو بہرصورت یہ معاملہ شرعی طور پر ناجائز اور حرام ہے۔ اور زمانۂ جاہلیت کے سودی معاملہ کے دائرہ میں داخل ہو جائیگا۔ اس لئے اس سے احتراز لازم ہے۔ امام رازی علیہ الرحمہ نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

امّا ربا النسيئة فهو الامر الذى كان مشهورًا متعارفًا فى الجاهلية وذٰلك انهم كانوا يدفعون المال على ان يأخذوا كل شهر قدرًا معينًا ويكون راس المال باقيًا ثم اذا	بہر حال ربا النسیئہ وہ زمانۂ جاہلیت میں مشہور و معروف تھا، اور وہ اس طرح ہے کہ وہ لوگ اس شرط پر مال دیا کرتے تھے کہ ہر ماہ ایک مقدار منافع کے طور پر لیا کریں گے اور راس المال اپنی جگہ باقی

[1] مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/ ۲۷۳۔

حَلَّ الدَّيْنُ طَالَبُوا الْمَدْيُوْنَ بِرَأْسِ المالِ فَإِنْ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ زَادُوْا فِي الحَقِّ وَالأَجَلِ فَهٰذَا هُوَ الرِّبَا الَّذِيْ كَانُوْا فِي الجَاهِلِيَّة يتعَامَلُوْنَ بِهِ [1]

رہے گا۔ پھر جب مدت پوری ہوجائے تو رأس المال کا مطالبہ کیا جاتا، اگر مدیون ادا کرنے سے معذور ہوجاتے تو مدت بڑھادیتے اور اسی پر شرح سود کا اضافہ کردیا کرتے تھے اور یہی زمانۂ جاہلیت کا سودی کاروبار مشہور و معروف رہا ہے۔

نیز یہ اضافی رقم براہِ راست مدت کے عوض میں ہے۔ اس لئے یہ ربوا میں داخل ہوکر ناجائز اور حرام ہوگی۔ لہٰذا اس اضافی رقم کی شرط لگانا ایسی زیادتی ہے جو خالی عن العوض ہے۔ اسلئے یہ اضافی رقم بلاشبہ سود اور ناجائز ہے۔ صاحبِ عنایہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

اَلرِّبَا هُوَ الْفَضْلُ الْخَالِي عَنِ الْعِوَضِ الْمَشْرُوطِ فِي الْبَيْعِ۔
(عنایہ علی الفتح کراچی ۶/۱۴۶، بیروت ۷/۳)

سود ایسی زیادتی کو کہا جاتا ہے جو بیع کے اندر مشروط عوض سے خالی ہو۔

اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ ایک آدمی نے اس سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا تو انہوں نے اس طرح معاملہ کرنے سے ممانعت فرمائی۔ سائل نے پھر سوال کیا تو فرمایا: کہ یہ شخص یہ چاہتا ہے کہ میں اسکو سود کھانیکی اجازت دیدوں۔

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابْنَ عُمَرَؓ فَنَهَاهُ عَنْ ذٰلِكَ ثُمَّ سَأَلَهُ فَقَالَ

حضرت ابن عمرؓ سے ایک شخص نے ایسی زیادتی کے بارمیں سوال کیا تو انہوں نے منع کردیا

---

[1] تفسیر کبیر ۷/۹۱۔

اِنَّ هٰذَا يُرِيْدُ اَنْ اُطْعِمَهُ الرِّبٰوا۔
(عنایہ علی الفتح باب الصلح فی الدین ۸/۲۹۶، بیروت ۸/۴۲۷ ۔)

مگر سائل نے پھر سوال کیا، تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ یہ شخص یہ چاہتا ہے کہ میں اسکو سود کھانے کی اجازت دیدوں۔

اُدھار کی وصولی کو رہن کے ذریعہ یقینی بنانا

آجکل لوگوں کے معاملات دن بدن خراب ہوتے جارہے ہیں کسی پر یقین و بھروسہ کرنا دشوار ہوگیا ہے۔ اسلئے اُدھار فروختگی میں بائع کو خریدار پر پوری طرح یقین نہیں ہوتا کہ وقت مقررہ پر بغیر کسی ٹال مٹول کے رقم ادا بھی کردے گا یا نہیں؟ اسلئے ثمن کی ادائیگی کو یقینی بنانے کے لئے بین الاقوامی مارکیٹ میں خریدار سے مبیع کی قیمت کے برابر یا اس سے کم وبیش کوئی چیز بطور رہن اور گروی بائع کے یہاں رکھنے کا رواج ہے، تو کیا اس طرح ثمن کے عوض میں رہن رکھنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

شریعت میں ہر حقدار کے حق کا احترام ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس لئے اس طرح ثمن کی وصولی کو یقینی بنانے کے لئے بائع کے ہاتھ رہن رکھنا جائز اور درست ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

بَاعَ عَبْدًا عَلٰى اَنْ يَّرْهَنَ الْمُشْتَرِىْ بِالثَّمَنِ شَيْئًا بِعَيْنِهٖ اَوْ يُعْطِىَ كَفِيْلًا كَذٰلِكَ صَحَّ وتحتہ فی الشامیۃ لِاَنَّ الثَّمَنَ الَّذِىْ بِهٖ رهن اوثق مما لا رهن

غلام کو ادھار اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار ثمن کے عوض میں کوئی مخصوص چیز گروی رکھدے یا کسی خاص آدمی کی ضمانت پیش کردے تو جائز اور درست ہے اور شامی میں ہے کہ اسلئے کہ ثمن

بہٖ فصارَ الرّھن صفۃ للثّمنِ وھووصفٌ مرغوبٌ فلہ الخِیارُ بفَواتِہٖ الخ ۔۔۔

کے عوض رہن رکھنا وصولِ ثمن کو بغیر رہن کے ثمن کے مقابلہ میں زیادہ مضبوط کر دیتا ہے لہٰذا رھن بھی ثمن کی ایک قسم کی صفت بن جائیگا اور یہ بھی مرغوب صفت ہے لہٰذا اسکے نوت ہونے پر بائع کو اختیار حاصل ہوجائیگا۔

اب اس مسئلہ میں تین باتیں قابلِ غور ہیں۔

۱ بائع کے لئے مالِ مرھون (گروی رکھے ہوئے مال) سے فائدہ اٹھانا جائز ہے یا نہیں؟ تو اسکا حکم یہ ہے کہ بعض فقہاء نے خریدار کی اجازت کے ساتھ فائدہ اٹھانے کو جائز لکھا ہے، مگر زیادہ صحیح اور راجح یہی ہے کہ بائع کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خریدار کی مجبوری سے نا جائز فائدہ اٹھانا ہے۔ اور خریدار چونکہ بائع کا قرضدار ہے، اور قرضدار کے مال سے نفع اٹھانا شرعًا رِبا اور سُود کے دائرہ میں داخل ہوکر ناجائز اور حرام ہوجاتا ہے۔ اسلئے جائز نہیں ہے[1]۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لاانتفاع بہ مُطلقًا لَاباستخدامٍ ولَاسُکنیٰ ولالبس ولَااِجَارۃ ولااِعارۃ سَواء کان من مرتھنٍ اَوْ رَاھنٍ الّابِاِذنِ کلّ للاٰخر وقیل لایحِلّ للمرتھن لِانّہٗ رِبَا، وتحتہٗ فی الشامیۃ[2] انّہٗ

مال رہن سے انتفاع علی الاطلاق جائز نہیں ہے نہ خدمت لیکر اور نہ رہائش کے ذریعہ سے اور نہ پہننے کے ذریعہ سے اور نہ ہی اجارہ اور رعایت کے ذریعہ مرتھن اور راہن دونوں نفع نہیں اٹھا سکتے مگر ایک دوسرے کی اجازت سے اور کہا گیا کہ مرتھن

---

[1] شامی کراچی ۶/۴۹۷م شامی زکریا ۱۰/۱۱۰ [2] مستفاد فتاویٰ محمودیہ ۱۳/۳۸۳۔

لایحلّ لہٗ ان ینتفع بشیءٍ منہ بوجہٍ من الوجوہ وان اذن لہٗ الراھن لانہٗ اذن لہٗ فی الربا[1] لایحلّ للمرتھن ذٰلک ولو بالاذن لانّہٗ ربا[2]

کے لئے جائز نہیں ہے اسلئے کہ سود لازم آتا ہے اور اس کے تحت شامی میں ہے کہ کسی بھی طریقہ سے اس کیلئے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اگرچہ راہن اجازت دیدے اسلئے کہ یہ سود میں اجازت ہے جو کہ جائز نہیں ہے مرتھن کیلئے یہ انتفاع حلال نہیں ہے اگرچہ اجازت کیوں نہ ہو اسلئے کہ یہ سود ہے ۔

اگر مال مرہون (گروی رکھا ہوا مال) بائع کے پاس ضائع ہوجائے تو خریدار کے مال سے ضائع ہوگا یا بائع کے مال سے۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مال بائع کے یہاں امانت نہیں ہے بلکہ ضمانت ہے۔ لہذا جب ضائع ہوجائیگا تو بائع کے مال میں سے ضائع شمار ہوگا۔ اس لئے مبیع کے ثمن میں سے مجری ہوجائیگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو ھلک المرھون یھلک بالثمن لِمابینا ای لانّ الثمن بدل المبیع[3]

اور اگر مال مرہون ہلاک ہوجائے تو ثمن کے بدلہ میں ہلاک شمار ہوگا اس لئے کہ مرہون مبیع کا بدل ہے۔

اگر خریدار شیٔ مبیع کی قیمت ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے، یا وہ تنگ دست ہوجائے اور ادھار کی مدت بھی ختم ہوجائے تو بائع کے لئے جائز ہے کہ خریدار کو مطلع کرکے مناسب قیمت میں مال مرہون فروخت کرکے اپنی رقم وصول کرے۔ لیکن اگر مال

---

[1] درمختار مع الشامی ۱۰/۸۳ [2] شامی زکریا ۱۰/۱۴۸ [3] فتح القدیر بیروت ۱۰/۱۵۸، ہدایہ ۴/۵۱۲ نسخہ قدیم۔ ہدایہ اشرفی ۴/۵۲۹، البحر الرائق کراچی ۸/۲۴۵، ہکذا شامی زکریا دیوبند ۱۰/۱۰۴ ۔

مرہون کی قیمت زیادہ ہو، تو زائد رقم خریدار کو واپس کر دینا لازم ہوگا۔[1]

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویثبت للدائن المرتھن حق فی بیعھا اذا قصر صاحبھا فی اداء دینہ الخ۔ فان حل استوفی حقہ لو من جنسہ ورد الفضل الخ[2]

اور قرض خواہ مرتھن کیلئے مال مرھون کو فروخت کر دینے کا حق ہے۔ جب قرضدار قرض کی ادائیگی سے قاصر ہو جائے، تو اگر مدت پوری ہو جائے تو اپنا حق وصول کرے اگر اس کی جنس سے ہو اور ثمن سے زائد رقم خریدار کو واپس کر دے۔

ثمن کے لئے مبیع کو روک لینا

اگر خریدار ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے یا تنگ دستی کی وجہ سے ادائیگی میں تاخیر کرے تو بہر دو صورت بائع کو پورا ثمن اور قیمت وصول کرنے کے لئے پوری مبیع یا بعض مبیع کو روک لینے کا حق ہے۔ چاہے شئی مبیع کو رہن کی حیثیت دی جائے، یا صرف ثمن کی وصولی کے لئے مبیع کو روک لینے کی حیثیت دی جائے، دونوں صورتوں میں روکنے کا حق ہے۔ ہاں البتہ اگر حبس مبیع کی حیثیت دیجائیگی تو ثمن نہ ہونے کی وجہ سے عقد ختم کر دینے کا حق ہوگا۔ اور اگر رہن کی حیثیت دی جائے تو ثمن وصول کرنے کے لئے جب اس کو فروخت کریگا، تو اگر زائد قیمت میں فروخت کریگا تو زائد قیمت خریدار کا حق ہوگا خریدار کو واپس کر دینا لازم ہوگا۔

---

[1] مستفاد فقہی مقالات ۸۷/۱ [2] بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ ۱۵/ ،

[3] شامی زکریا ۱۲۷/۱۰ ۔

البتہ رہن قرار دینا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ خریدار نے قبضہ کے بعد بطور رہن دیدیا ہو۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لِلْبائع حَبْسُ الْمبيع إلىٰ قَبْضِ الثمنِ وَلَوْبقي مِنْه دِرْهَمٌ ولو المبيع شيئين بصفقةٍ وَاحِدةٍ وسمی لکل ثمنًا فلهٗ حَبْسهمَا الیٰ اسْتيفاء الکُلِّ ولا يَسْقط حَق الحبْسِ بالرَّهْنِ وَلَابِالْکفِيْلِ وَلَابابْرائهٖ عن بعضِ الثمنِ حتیٰ يسْتوفی الباقی الخ[1]

بائع کیلئے ثمن کے قبضہ کرنے تک مبیع کو روک لینے کا حق ہے اگرچہ ثمن میں سے صرف ایک درہم ہی کیوں نہ باقی ہو، اور اگر مبیع میں دو چیزیں ایک عقد میں شامل ہیں اور ہر ایک کی قیمت کو الگ الگ متعین کر دیا تھا تو پورے ثمن وصول کرنے کیلئے دونوں کو روک لینا جائز ہے اور رھن اور ضمانت یا بعض ثمن کو معاف کر دینے کیوجہ سے روک لینے کا حق ساقط نہ ہوگا تا کہ پورا وصول کر لے۔

چند قسطیں ادا کر کے بقیہ میں عاجز ہونے سے مبیع اور ادا شدہ رقم کو ضبط کر لینا

تاجروں میں ایسا معاملہ بھی رائج ہو چکا ہے کہ اُدھار معاملہ میں قسط وار ادائیگی کی شرط لگائی جائے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی شرط رکھی جائے کہ چند قسطیں ادا کرنے کے بعد بقیہ قسطیں طے شدہ مدت میں ادا نہ کر سکے تو مبیع اور ادا شدہ قسطیں سب

---

[1] شامی زکریا دیوبند ۹۳/۷، ہندیہ ۱۵/۳۔

بائع کو مل جائیں گی، تو اس طرح کا معاملہ شرعاً جائز ہے یا نہیں ؟ تو اسکے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ صرف اور صرف مبیع کو واپس لیکر عقد کو فسخ کر دینے کا حق ہے۔ مگر ادا شدہ قسطوں کو ضبط کرنے کا حق نہیں۔ ان قسطوں کو واپس کر دینا لازم ہوگا۔ بائع کے لئے ادا شدہ قسطوں کی رقم حلال نہیں ہوگی [۱]

حاشیہ ردّ المحتار میں ہے۔

قال في الدّرر، وانما فسدَ البيعُ بهٰذا الشرطِ لانّهما اذا قصدا المقابلة بين المبيع وَ الشرط فقد خلا الشّرط عن العِوَضِ وقد وجبَ البيعُ بالشرطِ فيهِ فكان شرطًا مستحقًا بعقدِ مُعَاوضةٍ خاليةٍ عَنِ العِوَضِ فيكون رِبًا وَكلّ عقدٍ بشرطِ الرِّبَا يكون فاسدًا [۲]

(حاشیہ شامی زکریا ۷/۲۸۱)

درر میں کہا ہے اور بیشک اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اسلئے کہ عاقدین نے مبیع اور شرط کے درمیان میں مقابلہ کا ارادہ کیا ہے تو یقیناً شرط عوض میں خالی ہو چکی تھی اور اس میں بیع بالشرط لازم آگئی ہے لہٰذا یہ ایسی شرط ہے جو ایسے عقد معاوضہ کو مستلزم ہوتی ہے جو کہ عوض سے خالی ہے اسلئے اسمیں سود لازم آتا ہے اور ہر ایسا عقد جو سود کی شرط کے ساتھ ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔

مبیع کو بائع کے پاس رکھ کر رہن قرار دینا

اگر اُدھار خریداری میں مبیع کو بائع کے پاس اس طرح رہن قرار دیا جائے کہ مبیع بائع کے پاس بطور رہن اس وقت تک رہیگی جب تک ثمن ادا نہ ہو جائے، تو اس کی

---

[۱] فتاویٰ محمودیہ ۱۳/۳۵۰، احسن الفتاویٰ ۶/۵۱۹، امداد الفتاویٰ ۳/۱۲۲۔
[۲] حاشیہ شامی زکریا ۷/۲۸۲۔

دو حیثیتیں ہیں۔

۱۔ خریدار نے مبیع پر قبضہ ہی نہیں کیا۔ بغیر قبضہ کے رہن رکھ دیا تو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ اُدھار خریداری میں مبیع کو قبضہ سے قبل روک لینا جائز نہیں ہے۔[۱]

۲۔ خریدار نے مبیع پر قبضہ کرلیا تھا، اسکے بعد بطور رہن رکھتا ہے، تو یہ جائز ہے۔ اسلئے کہ اس میں اُدھار معاملہ میں بائع نے مبیع کو حصولِ ثمن کے لئے نہیں روکا ہے، بلکہ خریدار کے حوالہ کر دیا تھا۔ پھر اس کے بعد ثمن کی ادائیگی کو یقینی بنانے کے لئے خریدار نے بطور رہن بائع کے حوالہ کر دیا ہے۔۔۔۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَلوكَانَ ذٰلكَ الشيئُ الّذِى قال له المشترى اَمْسَكَهٗ هو المبيع الّذِى اشتراهُ بعَيْنِهٖ وَلَوْبَعْدَ قبضهٖ لانّهٗ حينئذٍ يَصْلح ان يكون رهنًا بثمنه ولو قبله لايكون رهنًا لانّهٗ مَحْبُوْسٌ بالثمنِ الخ[۲]

اور اگر وہ شئی جس کو خریدار نے بائع کو روکنے کیلئے کہا ہے بعینہ وہی مبیع ہے جس کو خریدار نے خریدا ہے تو اگر قبضہ کے بعد کہا ہے تو یہ اس وقت ثمن کے بدلے میں رہن بننے کے لائق ہوگی اور اگر قبضہ سے قبل ہے تو رہن نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ حبس المبیع بالثمن ہوگا۔

ضمانت لینے والے کی اُجرت

ضمانت ایک فعلِ تبرّع ہے۔ مگر آجکل بغیر اُجرت کے کوئی شخص ضمانت کا بار اپنے اوپر لینے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ تو کیا اُجرت پر کفیل اور ضامن بنانا، اور کفیل

---

[۱] فقہی مقالات ۱/۸۸ [۲] درمختار مع الشامی کراچی ۶/۴۹۷، زکریا دیوبند ۱۰/۱۱۰ ۔

کے لئے اُجرت لینا جائز ہوگا یا نہیں ؟

تو اس سلسلہ میں حضرت اقدس مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہ العالی نے اپنے مقالہ میں کفیل کو قرض خواہ پر قیاس کرکے ناجائز قرار دیا ہے۔ اور موصوف مدظلہٗ نے کفیل کو قرض خواہ کے ساتھ بہت دور سے مناسبت پیدا کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ مگر اکثر فقہاء کرام نے کفیل کے لئے اُجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ اور کلّ قرضٍ جرّ نفعہ کے دائرہ میں داخل نہ ہوگا۔ اور اس زمانہ میں اس کی ضرورت بھی ہے۔ اس لئے کریڈٹ سیڈ کے جاری کرنے پر اُجرت لینا درست ہوگا۔ حضرات فقہاء کی عبارت کی روشنی میں اس کو جائز قرار دینا ہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَلِاَنَّ الکفالۃَ وَالرَّھنَ شرعًا للتوثق وَالتوثقُ مُلَائِمٌ لِلْاَجْرِ الخ[1]	اور اس لئے کہ کفالت ورہن کو مضبوطی کے لئے مشروع کیا گیا اور مضبوطی کا عمل اُجرت کے لئے مناسب ہے

اُدھار معاملہ میں دستاویز کی خرید وفروخت

بین الاقوامی مارکیٹ میں ایسا معاملہ بہت زیادہ رائج ہے کہ اُدھار معاملہ طے ہوگیا اور طرفین نے رقم کی وصولی کے سلسلہ میں تمام شرائط کی تفصیل تحریر کرکے ایک دستاویز تیار کرلی، اور مدت اور شرائط کی تکمیل پر دستاویز پیش کرکے رقم حاصل کرنا ہے۔ مگر بائع کو کبھی وقت مقررہ سے پہلے رقم کی ضرورت

---

[1] ہدایۃ کوئٹہ ۳/۲۰۲، ہدایۃ زکریا ۳/۶۱ ۔

ہوجاتی ہے جس سے وہ مجبور ہوکر دستاویز میں لکھی رقم سے کم میں دستاویز کو نقد فروخت کرنے پر پیش کش کرتا ہے۔ اور سرمایہ دار لوگ اس کو کم پیسے میں خرید کر وقت مقررہ میں دستاویز پیش کر کے پورے پیسے وصول کر لیتے ہیں۔ اور اسی طرح چیک کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ یہ شرعاً بیع الجامکیہ کے مرادف ہے ـــ اور جامکیہ کی شکل یوں ہوتی ہے کہ حکومت کے ملازم یا صاحب وظیفہ جس کو حکومت کی طرف سے میعادِ مقررہ پر تنخواہ یا وظیفہ ملتا ہے، اور اس کو مقررہ وقت سے قبل پیسوں کی ضرورت کی وجہ سے دوسرے کے ہاتھ کم قیمت میں فروخت کر دیتا ہے، اور خریدار وقت مقررہ پر اس کو حاصل کر لیتا ہے۔ حضرات فقہاء نے اس طرح کے معاملہ کو ناجائز لکھا ہے، لہٰذا ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا۔

وعبارة المصنف فی فتاواہ سئل عن بیع الجامکیة وھوان یکون لِرجُلٍ جَامکیة فِی بَیْتِ المَالِ ویحتاج اِلیٰ دراھم معجّلة قبل ان تخرج الجَامِکیّة فیقول له رَجُلٌ بِعْنِی جامکیتك التی قدرھاکَذَا بِکَذَا انقص من حَقّه فِی الجامکیة فیقول بِعتُكَ فھل البَیْع المذکور صَحِیْحٌ اَمْ لَا لکونه بَیْعَ الدَّیْن بنقد اَجَابَ اِذَا بَاعَ الدَّیْنَ من غیر من ھو

اور بیع جامکیہ کے متعلق سوال کیا گیا اور وہ یوں ہے کہ کسی شخص کا بیتُ المال میں وظیفہ ہے اور وہ فوری طور پر وظیفہ وصول ہونے سے پہلے پیسوں کا محتاج ہے تو ایک شخص نے اس سے کہا کہ تم اپنا وظیفہ اصل مقدار سے کم میں میرے ہاتھ فروخت کردو تو وہ کہتا ہے کہ میں نے بیچدیا تو بیع مذکور صحیح ہے یا نہیں۔ کہ اس دین کی بیع نقد کے عوض میں ہے تو جواب دیا کہ جب غیر

عليه كما ذكر لا يصح [1]

مقروض کے ہاتھ فروخت ہوجائے تو صحیح نہیں ہے۔

تکملہ فتح الملہم میں اس کو اس طرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے۔

رَجُلٌ بَاعَ شيئًا فثبت لهُ حقُّ استيفاء الثمن أو اقرض أحدًا فثبت له حق استيفاء الدين أو أعلنت الحكومة لهُ بجائزة فثبت له حق استيفاءها فبيع مثل هٰذه الحقوق ليس بيعًا للحقوق في الحقيقة وإنما هو بيع لِمالٍ يتعلق به ذلك الحق وانّه لا يجوز عند الحنفية لكونه بيع الدين من غير من عليه الدين أو لكونه بيع ما ليس عند الإنسان و يدخل في هٰذا القسم بيع العطايا والأرزاق والبرات وبيع حظوظ الائمة وبيع الجامكية [2]

ایک شخص نے کوئی چیز اُدھار فروخت کی تو اس کے لئے ثمن وصول کرنیکا حق ثابت ہوگیا یا کسی کو قرض دیا ہے تو اس کو قرض وصول کرنے کا حق ثابت ہوگیا یا حکومت نے وظیفہ دینے کا اعلان کیا تو اس کو وظیفہ حاصل کرنیکا حق ہوگیا تو اس قسم کے حقوق کو، فروخت کرنا درحقیقت بیع حقوق کے دائرہ میں نہیں آتا بلکہ یہ ایسے مال کو فروخت کرنا ہے کہ جس کے ساتھ وہ حق متعلق ہوگیا ہے اور یہ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اسوجہ سے کہ جس پر دین نہیں ہے اسکے ہاتھ دین کو فروخت کرنا یا غیر مملوک شئی کو فروخت کرنا ثابت ہوتا ہے اور اس قسم کے اندر عطایا مقرر کیا گیا اور وظیفہ یا برارت یا ائمہ کے وظائف اور جامکیہ وغیرہ کی بیع شامل ہے

---

[1] درمختار مع الشامی کراچی ۴/۵۱۷، شامی زکریا ۷/۳۳، اعلاء السنن ۱۴/۲۴۴۔

[2] تکملہ فتح الملہم ۱/۳۶۲ ہکذا اعلاء السنن ۱۴/۲۴۴۔

اُدھار فروختگی میں مُدت کی تعیین کے بعد ثمن کا کچھ حصّہ معاف کر کے بقیہ فوری وصُول کرنا

اگر معاملہ نقد طے ہوا ہے، پھر اس کے بعد فروخت کرنے والا اپنی خوشی سے مبیع میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے، یا ثمن کا کچھ حصّہ معاف کر دیتا ہے، یا خریدار اپنی خوشی سے ثمن میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے تو یہ بلا تردُّد جائز اور درست ہے، جیسا کہ ہدایہ باب المرابحہ کے تحت اس کی صراحت ہے [۱]۔ اسی طرح بائع نے کچھ مدت کے بعد اضافہ کر دیا ہے یا کچھ ثمن معاف کر دیا، یا خریدار نے ثمن میں اضافہ کر دیا ہے، تب بھی جائز ہے، بشرطیکہ اصل ثمن اور اصل مبیع موجود ہو۔ جیسا کہ بزازیہ میں اس کی صراحت ہے [۲]۔ مگر اس کے برخلاف اگر معاملہ اُدھار طے ہوا ہے، اور بائع نے کہا کہ ثمن میں سے کچھ حصّہ معاف کر دیں گے اور بقیہ فوری ادا کر دو، تو اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کے دُو فریق ہیں۔

فریق اوّل حضرت ابن عباسؓ، امام زفرؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک ایسا معاملہ جائز ہے۔ ان کی دلیل امام بیہقی کی سُننِ کبریٰ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے، آپ نے بنو نضیر کے واقعہ کے تحت فرمایا کہ کچھ کم کرا کے فوری ادا کر دو۔

عَنِ ابنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ لَمَّا اَمَرَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے

---

[۱] ہدایہ نسخہ قدیم ۳/۵۹ مطبوعہ اشرفی ۳/۷۵ [۲] بزازیہ ۴/۵۰۸۔

بِإِخْرَاجِ بَنِي النَّضِيرِ مِنَ الْمَدِينَةِ جَاءَهُ نَاسٌ مِنْهُمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّكَ أَمَرْتَ بِإِخْرَاجِهِمْ وَلَهُمْ عَلَى النَّاسِ دُيُونٌ لَمْ تَحِلَّ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَعُوا وَتَعَجَّلُوا

الحدیث [۱]

بنو نضیر کو مدینہ سے جلا وطن کرنے کا حکم فرمایا تو ان میں سے کچھ لوگوں نے آکر کہا یا رسول اللہ آپ نے انکو شہر بدر کرنے کا حکم فرمایا حالانکہ لوگوں پر ان کے قرض ہیں جن کی مدت ابھی باقی ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ کچھ کم کراکے بقیہ فوری ادا کردو۔

فریق ثانی حضرت عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ حضرات ائمہ اربعہ حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، سعید بن مسیبؒ اور عامر شعبیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ معاملہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس میں صرف مدت کے عوض میں ثمن کا ایک حصہ آرہا ہے۔ نیز حدیث شریف میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ اور اس کو سود قرار دیا گیا ہے۔

مَنْ كَانَ لَهُ حَقٌّ عَلَى رَجُلٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ فَتَعَجَّلَ بَعْضَهُ وَتَرَكَ لَهُ بَعْضَهُ فَهُوَ رِبًا

الحدیث [۲]

جس کسی کا حق دوسرے شخص پر متعین مدت تک ہے پھر بعض حق فوری وصول کرکے بقیہ چھوڑ دے تو وہ سود ہے۔

عَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الْأَسْوَدِ قَالَ أَسْلَفْتُ رَجُلًا مِائَةَ دِينَارٍ ثُمَّ خَرَجَ سَهْمِي فِي بَعْثٍ بَعَثَهُ

حضرت مقداد بن اسود فرماتے ہیں کہ میں نے ایک آدمی کو سو دینار ادھار دیئے اور جب ایک غزوہ میں

---

[۱] سنن بیہقی بیروت ۲۸/۶ [۲] مصنف عبدالرزاق ۸/۷۱، ہکذا موطا امام مالک ۵/۱۳۳ –

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلت له عجّل لي تسعين دينارًا واحط عشرة دنانير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اكلت ربا يا مقداد واطعمته الحديث [1]

میرا حصہ نکلا تو میں نے کہا کہ نوّے دیدو اور دس معاف کردیتا ہوں اس نے کہا ٹھیک ہے پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کردیا تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے مقداد تم نے سود کھایا اور اس کو بھی کھلایا۔

بہرحال حدیث بنونضیر میں بہت سے اشکالات ہیں۔ مثلاً یہ حدیث شریف سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ نیز بنو نضیر کو آیتِ ربوا کے نزول سے قبل جلاوطن کیا گیا ہے۔ اسلئے اس حدیث شریف سے استدلال درست نہ ہوگا۔ [2]

لہٰذا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت جو مؤطا امام مالک اور مصنف عبدالرزاق میں ہے۔ اور حضرت مقداد بن اسودؓ کی روایت جو سُنن بیہقی میں ہے وہی معتبر ہوگی۔ اور حضرات فقہاء نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

ولو كانت له الف مؤجلة فصالحه على خمس مائة حالة لم يجز الخ [3]

اور اگر کسی کے دوسرے پر ایک ہزار اُدھار ہوں پھر دونوں پانچ سو فوری دینے اور بقیہ معاف کرنے پر اتفاق کریں تو ایسا کرنا جائز نہیں۔

الغرض اُدھار معاملہ میں ثمن کا کچھ حصہ معاف کر کے بقیہ فوری وصول کرنا جائز

---

[1] سنن بیہقی ۲۸/۶ [2] مستفاد بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ ۲۲/۔

[3] ہدایہ نسخہ قدیم ۲۳۵/۳ مطبوعہ اشرفی بکڈپو ۲۵۱/۳۔

نہیں ہے۔ ہاں البتہ اگر مدّت پوری ہو چکی ہے پھر ادا نہیں کیا ہے، اور صاحب حق کہتا ہے کہ بھائی فوری اتنا دیدو بقیہ معاف کر دیتا ہوں، اس طرح جائز ہے۔ کیونکہ مدّت اب ہے ہی نہیں۔ لہٰذا یہ تبرع ہی مانا جائیگا، اور تبرع ہر صورت جائز ہے۔

کچھ معاف کر کے بقیہ فوری وصُول کرنے کے جواز کی شکل

اُوپر کی تفصیل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اُدھار اور قرض میں سے کچھ حصّہ معاف کر کے بقیہ حصّہ فوری وصول کرنے کی ڈو شکلیں ہوتی ہیں۔

شکل ۱؎ اُدھار مال کی خریداری یا قرض کی جو مدّت متعین ہو چکی ہے اس مدّت کے پوری ہونے سے پہلے پہلے ایسا معاملہ کیا جائے کہ کچھ حصّہ معاف کر دے اور بقیہ حصّہ فوری ادا کر دے تو جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر کے دلائل سے واضح ہوتا ہے۔

شکل ۲؎ دوسری شکل یہ ہے کہ مدّت پوری ہو جانے کے بعد اُدھار مال خریدنے والا یا قرضہ لینے والا اَدا نہیں کرتا ہے، چاہے مفلس ہونے کی وجہ سے اَدا نہیں کر رہا ہو یا کسی اور وجہ سے، تو ایسی صورت میں قرضہ دینے والے اور اُدھار فروخت کرنے والے کے لئے ایسی پیش کش کرنا جائز ہے کہ کچھ حصّہ معاف کر دے اور بقیہ حصّہ فوری ادا کر دے، ایسی صورت میں جو حصّہ معاف کرتا ہے وہ مدّت کے عوض میں نہیں ہوتا ہے، اور پہلی صورت میں وہ حصّہ مدّت کے عوض میں قرار دیا جاتا ہے، اسلئے پہلی صورت ناجائز اور دوسری صورت جائز ہو جائیگی۔ جیسا کہ حضرت کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن ابی حدردؓ کے معاملہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آدھا معاف کر کے بقیہ فوری وصول کرنے کی ترغیب دی ہے۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت کعب بن مالک نے عبداللہ بن ابی	عن کعبؓ انہٗ تقاضیٰ ابن ابی

حَدرد دينًا كان لهٗ عليه في المَسْجد فارتفعتْ اَصْوَاتهُمَا حتّٰى سمعها رَسُول الله صلی الله عَلَيْهِ وَسَلّم وَهُوَفِي بَيْتِهٖ فخرج اليهما حتى كشف سجف حجرته فنادٰى يَا كَعب قَالَ لَبَّيْك يَارَسُوْل الله قَالَ ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هٰذَا واَوْمَأ اِلَيْهِ اى الشطر قال لَقَدْ فعلت يَا رَسُوْلَ الله قَالَ قُمْ فاقضه [1]

حدرد سے اپنے قرض کا تقاضہ کیا جو قرض حضرت کعبؓ کا ابن ابی حدرد پر لازم تھا یہ واقعہ مسجد میں پیش آیا دونوں کی آواز بلند ہوگئی حتیٰ کہ حضورؐ نے اپنے گھر میں رہتے ہوئے ان دونوں کی آواز سُن لی تو آپ نے حجرۂ مبارکہ کی چادر ہٹا کر ان دونوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا، اے کعب حضرت کعبؓ نے فرمایا لبیک یا رسُول اللہ تو اُس پر حضورؐ نے فرمایا کہ تم اپنے قرض میں سے آتنا معاف کر دو اور نصف معاف کرنے کیلئے اشارہ فرمایا حضرت کعب نے فرمایا یا رسُول اللہ میں نے ایسا ہی کر لیا ہے تو حضورؐ نے ابن ابی حدرد سے فرمایا کہ تم اُٹھ کر جاؤ اور بقیہ آدھا فوراً ادا کر دو۔

اُدھار میں مُدّت طے نہیں ہوئی پھر کچھ ثمن معاف کر کے بقیہ فوری وصُول کرنا

اگر اُدھار معاملہ طے ہو جائے اور اُدھار کی مدّت بھی متعین نہ ہو تو اس طرح لین دین جائز ہے یا نہیں؟ اور کتنی مدّت تک کے لئے مانا جائے؟ تو اس بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ اگر اس طرح لین دین کا رواج ہے تو ایسا معاملہ بھی جائز ہے۔ مگر مدّت ایک ماہ تک مانی جائے گی۔ اور مشتری کے لئے مزید مہلت لئے بغیر

---

[1] بخاری شریف ۱/۶۵۔

ایک ماہ سے زائد تاخیر کا حق نہ ہوگا، البتہ ایک مہینہ پورا ہونے کے بعد مزید مہلت لیتا رہے، اور تاخیر ہوتی رہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَلَوْ بَاعَ مُؤجّلًا صرف لشهر به يفتى وتحته في الشَّامِيَة اي بلا بيان مُدّة بان قال بعتك بدرهم مؤجّل (وقوله) ان شرط صحته التاجيل ان يعرفه العاقدان۔ [1]	اور اگر بلا بیانِ مدت اُدھار فروخت کیا ہے تو ماہ پر محمول ہوگا اسی پر فتویٰ ہے اور شامی میں ہے کہ مدت بیان کئے بغیر کہا کہ ایک درہم اُدھار کے عوض میں تمہارے ہاتھ فروخت کردیا بیشک اُدھار کی صحت کی شرط یہ ہے کہ عاقدین میں اس کا تعارف ہو۔

اور اگر بلا بیانِ مدّت اُدھار کا معاملہ طے ہوا ہے، پھر آپس کی رضامندی سے ثمن کا کچھ حصہ معاف کرکے فوری ادائیگی پر اتفاق ہوجائے تو اس طرح کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ حضرات علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اسلئے کہ جو ثمن معاف کیا گیا ہے وہ مدّت کا عوض نہیں ہے۔ بلکہ تبرع ہے۔ کیونکہ مدت کا عوض اُس وقت قرار دیا جاسکتا ہے کہ جب مدّت متعین ہوجائے، اور یہاں متعین نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شکل جائز ہوگی۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ومن اَجَازَ من السَّلف اذا قال عَجّل لي وَاضع عنك فجائز ان يكون اَجَازَه اذا لم يجعله	علماء سلف میں سے جو اس کو جائز کہتے ہیں یہ اسوقت ہے جبکہ قرض خواہ کہے کہ مجھے فوری ادا کردو میں تم کو کچھ معاف

---

[1] درمختار مع الشامی زکریا ۷/۵۳، تقریرات رافعی ۷/۱۱۴۔

شرطًا فيه وذٰلك بأن يضع عنه بغير شرطٍ ويعجل الآخر الباقي بغير شرطٍ الخ[1] أمّا إذا عجل المديون من غير شرطٍ جاز للدائن أن يضع عنه بعض دينه تبرّعًا الخ[2]

کردونگا تو یہ جائز ہے یہ اس صورت میں ہے کہ جب اسکی مدت متعین نہیں کی گئی ہو۔ اور یہ بغیر شرط اور عوض کے معاف ہے اور دوسرا بھی بغیر شرط کے بقیہ فوری ادا کرتا ہے۔ بہر حال جب مدیون بغیر شرط کے فوری ادا کردے تو دائن کیلئے جائز ہے کہ بطور تبرع دین میں سے کچھ معاف کردے۔

نیز اسی طرح اگر مدت متعین تھی اور اس مدت میں ادا نہیں کیا گیا تو صاحب حق نے کہا کہ میں کچھ معاف کردیتا ہوں بقیہ فوری ادا کردو، تو بھی جائز ہے، کیونکہ یہاں بھی اب مدت باقی نہیں رہی۔

طے شدہ قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے پورے کا مطالبہ فوری کرنا

قسط وار ادائیگی کے معاہدہ پر اُدھار معاملہ طے ہوجائے پھر طے شدہ قسطوں کی ادائیگی میں کسی قسط کے ادا کرنے میں تاخیر ہونے کی وجہ سے قسطوں کی ادائیگی کے لئے جو مدت اور مہلت دی گئی تھی اس کو ختم کرکے ثمن کا پورا مجموعہ فوری طور پر ادا کرنے کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

تو حضرات فقہاء نے خریدار کی لاپرواہی کی وجہ سے بائع کیلئے اکٹھے ادا کرنے کے مطالبہ کو جائز لکھا ہے، لہٰذا تاخیر کی وجہ سے مہلت کی شرط ختم کرکے فوری حصول

---

[1] احکام القرآن جصاص ۱/۴۶۷ [2] بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ ۱/۲۹۔

کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اِنَّ الْمُشْتَرِی اِذَا لَمْ یُؤَدِّ قِسْطًا مِّنَ الثَّمَنِ فِی مَوْعِدِہٖ المحدد فانّ بقیّۃ الاقساطِ تصِیْرُ حَالَۃً ویجوز للبائع ان یُطالبَ بھا فِی الحالِ مجموعۃً فھَلْ یَجُوْزُ ھٰذا الشرط فقال خَیْرُ الرَّمْلِی ولو قال کلّما دخَلَ نجم ولَمْ تُؤَدِّ فَالمالُ حَالٌ صَحَّ وَالمالُ یصیرُ حَالًا[۱]

بیشک جب خریدار ثمن کی کوئی قسط مقررہ وقت پر ادا نہ کرے تو بقیہ قسطوں کی مہلت بھی ختم ہو کر سب کی ادائیگی فوری ہو جائیگی، اور بائع کیلئے پورے ثمن کا فوری مطالبہ جائز ہو جائیگا تو اسطرح شرط لگانا جائز ہے یا نہیں؟ تو خیر الدین رملی نے کہا کہ اگر یہ کہا کہ جب ایک قسط کا وقت آجائے اور اس کو ادا نہ کرے تو پورا حق فوری اور نقدی ہو جائیگا تو اس طرح شرط صحیح ہے اور پورا مال فوری ادائیگی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گا۔

اور صاحب بدائع نے اس مسئلہ کو اور واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

وکذٰلِکَ لَوْ جَعَلَ المال نجومًا بکفیلٍ اَوْ بغیرِ کفیلٍ و شرط انہٗ اِنْ لَّمْ یُوَفِّہٖ کُلَّ نَجْمٍ عند محلہ فَالمالُ حَالٌ عَلَیْہِ فھو جَائزٌ علٰی مَا شرط لانّہٗ جَعَلَ الاِخْلَالَ بنجمٍ شرطًا

اور اسی طرح اگر مال کو قسطوار ادھار مقرر کیا جائے چاہے کفیل کی ذمہ داری کے ساتھ ہو یا نہ ہو ہر صورت میں یہ شرط لگائی ہے کہ اگر ہر ایک قسط کو اپنے وقت پر ادا نہ کیا گیا تو پورا فوری ادا کرنا لازم ہوگا تو اسطرح شرعاً جائز ہے اسلئے کہ کسی قسط کی ادائیگی

---

[۱] بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ /۳۲ حاشیہ جامع الفصولین للخیر الرملی ۲/۲۔

لِحُلُوْلِ كُلِّ الْمَالِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ صَحِيْحٌ۔ ؂	میں خلل واقع ہونیکو کل مال کے فوری ادائیگی کیلئے شرط لگائی گئی ہے اور ایسا کرنا جائز اور درست ہے

اُدھار معاملہ کے بعد کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو کیا حکم ؟

اگر اُدھار معاملہ طے ہوا ہے اور اسکی مدّت متعین ہوگئی ہے، اور اس مدّت میں اکٹھا ادا کرنا طے ہوا ہو، یا قسط وار، دونوں صورتوں میں اگر مدّت پوری ہونے سے قبل عاقدین میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو مدت کے بعد فوری وصول کرنے کا حق ہے ؟ یا مدت پوری ہونے کا انتظار کیا جائے ؟ تو اس سلسلہ میں تین صورتیں پیش آسکتی ہیں۔

۱۔ ذمہ داری میت کے اُوپر ہے، تو اس کے اُوپر ذمہ داری باقی رکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ داری فاسد ہوجاتی ہے۔

۲۔ ورثار کے اُوپر ذمہ داری عائد ہوجائے تو یہ بھی درست نہیں، اسلئے کہ ورثار نے یہ ذمہ داری قبول نہیں کی ہے۔ اور نہ دائن ورثار کی ذمہ داری سے راضی ہے۔

۳۔ میت کے مال کے ساتھ اس کا تعلق ہے تو ایسی صورت میں فوری طور پر معاملہ صاف ہوجانے ہی میں خیر معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مدّت پوری ہونے تک مال ضائع بھی ہوسکتا ہے۔ اور بعد میں ورثار ٹال مٹول بھی کرسکتے ہیں اسلئے فوری ادائیگی کی شکل زیادہ بہتر ہے۔ اور یہی حنفیہ کا مسلک بھی ہے۔ ؂

؂ بدائع کوئٹہ ۶/۴۵، زکریا ۵/۵۴ معتاد، البحر الرائق ۵/۲۸۰، شامی زکریا ۶/۵۴

؂ فقہی مقالات ۱/۱۳۳ ۔

اور یہ تینوں شکلیں صرف مدیون کی موت کی صورت میں پیش آتی ہیں، مگر دائن کی موت کی صورت میں یہ خرابیاں لازم نہیں آتیں۔ اسلئے فقہاء نے دائن کی موت کی صورت میں بقاءِ مدت کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ البحرالرائق کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

لوماتَ البائع لایبطل الأجل ولوماتَ المشتري حلّ المالُ (البحرالرائق کراچی ۵/۲۸۰)	اگر بائع مرجائے تو مدت باطل نہ ہوگی اور اگر مشتری مرجائے تو مدت باطل ہوجائیگی۔ مال فوری ادا کردے۔

قسط وار خریداری میں انعام کو جوڑ دینا

اس زمانہ میں ایسا بھی خرید وفروخت کا رواج چل پڑا ہے کہ بائع سامان کو قسطوں میں فروخت کرتا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ اعلان بھی کرتا ہے کہ متعدّد خریداروں کیساتھ قسط ادا کرتے وقت قرعہ اندازی کے ساتھ ایک سامان بطور انعام دیا جائے گا۔ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اسکے خریداروں کی تعداد زیادہ ہوجائے، تو اس طرح کا معاملہ شرعی طور پر جائز ہے یا نہیں؟

تو شرعی حکم یہ ہے کہ جو قسطیں جمع کیجائیں گی ان کے عوض میں اصل مبیع ہرحال میں ملنا ہی ہے، اور موقع مل جائے تو بطور انعام بھی ایک سامان ملجاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں اس طرح انعام کا لالچ دیکر قسط وار فروختگی کا معاملہ شرعًا درست ہوجائیگا۔[1]

---

[1] مستفاد فتاویٰ محمودیہ ۱۳/۳۵۷۔

قرعہ اندازی کی اسکیم

ایک طریقۂ تجارت باقاعدہ اسکیم کے تحت تقریبا پوری دنیا میں چل رہا ہے۔
ہمارا ہندوستان بھی اس میں ملوث ہے۔
اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی تاجر یا کوئی کمپنی یا کوئی پارٹی ممبر سازی کرتی ہے،
مثلاً کوئی سائیکل یا موٹر سائیکل یا ٹی، وی، ریڈیو وغیرہ کی اسکیم چلائی جاتی ہے،
اور اس چیز کی اصل قیمت مثلاً پانچ ہزار روپیہ ہے، اس صورت میں سو روپے
ماہانہ کے تین سو ممبر بنائے جاتے ہیں، اور ایک ماہ میں ایک مرتبہ قرعہ اندازی کیجاتی
ہے۔ اس قرعہ میں جس ممبر کا نام نکل آتا ہے اس کو صرف سو روپیہ میں وہ چیز
مل جاتی ہے۔ اس طرح ہر ماہ قرعہ اندازی میں نام نکلنے والے کو وہ چیز ملتی رہیگی،
اور یہ صورت ہر مہینے چلے گی۔ اور اسکیم ۴۵ مہینے کی ہوتی ہے۔ لہٰذا ۴۵ ویں مہینہ
میں جتنے ممبر باقی رہیں گے، سب کو وہ چیز مثلاً سائیکل یا موٹر سائیکل وغیرہ
دیدی جائے گی۔ اس میں اسکیم چلانے کا فائدہ یہ ہے کہ اس کو پہلے ماہ میں تیس
ہزار روپیہ ملیں گے، جس میں وہ پانچ ہزار روپیہ کی چیز دیدیگا، اور مابقی ۲۵
ہزار روپیہ کی رقم اپنی تجارت میں لگائیگا۔ اس طرح ۴۴ ماہ تک کچھ نہ کچھ
رقم بچتی رہے گی، اور پانچ ہزار روپیہ کی چیز جاتی رہے گی۔ اور ۴۵ ویں مہینے میں
تمام ممبروں کو وہ چیز پوری پوری دیدی جائے گی۔

اور ممبروں کا فائدہ اس میں یہ ہے کہ پہلے ماہ قرعہ اندازی میں نام نکلنے والے کو
دو سو روپیہ میں، اور تیسرے ماہ میں نام نکلنے والے کو تین سو روپے میں پانچ
ہزار کی چیز مل جاتی ہے، اور جس ممبر کا نام قرعہ میں نکلتا ہے پھر اس کو وہ
پیسے نہیں بھرنا پڑتے ہیں۔ اور یہ معاملہ فریقین کی رضامندی سے طے ہوتا ہے۔

تو قرعہ اندازی اور اسکیم کا معاملہ شرعی طور پر سُود اور قمار دونوں کے دائرہ میں داخل ہے۔ اسلئے اس طرح کی اسکیم میں حصّہ لینا اور قرعہ اندازی سے مطے شدہ اشیاء کا حاصل کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ ؎

ممبر سازی اسکیم کا حکم

آجکل کے زمانہ میں کچھ نئی نئی اسکیمیں چل رہی ہیں۔ اور ان اسکیموں کی بیشمار قسمیں ہیں۔ ان میں سے کافی تعداد میں اسکیموں کا دستور اور قانون یہ ہے کہ ممبر سازی کی جائے۔ بعض اسکیموں میں یہ شکل ہوتی ہے کہ پہلی بار جو شخص براہِ راست کمپنی سے معاملہ طے کرتا ہے اس کو کچھ فیس داخل کرنا پڑتی ہے۔ اور اس فیس کے عوض میں اس ممبر کو کوئی ہُنر سکھایا جاتا ہے، مثلاً کمپیوٹر کورس کروایا جاتا ہے۔ اس فیس کے عوض اسکو کمپنی سے کچھ سامان ملتا ہے۔ اس کے بعد یہ ممبر دوسروں کو ممبر بنانے لگے گا تو جتنے لوگ اس کی کوشش سے ممبر بنکر اس کمپنی کے ساتھ جڑینگے تو ان ممبروں کے حساب سے فی ممبر ڈھائی سو روپے کمپنی کی طرف سے اس کو ملتے رہیں گے۔ اسکے بعد جن لوگوں کو اس نے ممبر بنایا ہے اگر ان نیچے والے ممبروں نے بھی اور لوگوں کو ممبر بنایا ہے، تو ان نیچے والے ممبروں کی کوششوں سے جو ممبر سازی ہوئی ہے اس میں سے بھی ممبر سازی کی اُجرت کی ایک خاص مقدار کمپنی کی طرف سے اُوپر والے ممبر کو ملتی رہیگی۔ اسی طرح جتنے بھی نیچے والے ممبروں کی کوششوں کے نتیجہ میں دوسرے لوگ کمپنی سے جڑتے رہیں گے اتنے لوگوں کے حساب سے سب سے نیچے والے ممبر کو خاص خاص مقدار رقم کمپنی کی طرف سے ملتی رہے گی، اس طریقہ سے عالمی یا مُلکی سطح پر بیشمار اسکیمیں چل رہی ہیں۔ تو

؎ فتاویٰ محمودیہ ۳۷۹/۱۶، فتاویٰ رحیمیہ ۱۴۱/۶، ایضاح النوادر ۱۴۳۔

شرعی طور پر اس طرح کی اسکیموں کا کیا حکم ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی جتنی بھی اسکیمیں ہیں ان میں صرف دو چیزیں جائز ہیں۔

(۱) کمپنی میں فیس جمع کرکے کمپیوٹر وغیرہ یا دیگر ہنر کا سیکھنا۔

(۲) براہ راست ممبر بنانے کے نتیجے میں جو اُجرت ملتی ہے وہ۔

ان دو کے علاوہ باقی تمام امور شرعی طور پر ناجائز ہیں۔ اور فیس جمع کرکے ہنر کا سیکھنا، اسی طرح ممبر سازی اور کمپنی سے جوڑنے کے عمل کی اُجرت یہ دونوں کام شریعت میں جائز ہیں۔ حضرات فقہاء نے اس کے جواز کو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اسْتَأْجَرَ رَجُلاً لِيُعَلِّمَ وَلَدَهٗ حِرْفَةً مِنَ الحِرَفِ فَانْ بَيَّنَ المدةَ بِاَنْ اسْتَاجَرَ شهرًا مثلاً لِيُعَلِّمَهٗ هٰذا العمل يَصِحُّ العقد۔ [1]

امام محمدؒ نے فرمایا جب کسی آدمی سے اسطرح اُجرت کا معاملہ طے کیا جائے کہ وہ آدمی مستاجر کے لڑکے کو پیشوں میں سے کوئی پیشہ یا ہنر سکھائے تو اگر اسکی مدت متعین کر دی ہے بایں طور کہ مثلاً ایک مہینہ تک سکھائیگا تو اسطرح کا معاملہ شرعاً صحیح ہے۔

قَالَ فِي التَّاتَارخَانِيَةِ وَفِي الدّلال والسمسار يجبُ اجر المثل (وقولهٗ) وسُئِلَ محمدُ بن سلمة عن اجرةِ السّمسار فقال

فرمایا کہ تاتارخانیہ میں ہے کہ دلالی اور کمیشن ایجنٹ کے معاملہ میں اُجرت مثل لازم ہوتی ہے (اور انکا قول) امام محمد بن سلمہؒ سے دلال کی اُجرت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں اُمید کرتا

---

[1] الہندیہ ۴/۴۴۸۔

أرجو أنه لا بأس به - الخ [1] | ہوں گرامیں کوئی حرج نہیں ۔

یہ مذکورہ دونوں چیزیں جواز کے دائرہ میں داخل ہیں۔ انکے علاوہ جتنے امور اسکیموں میں ضابطہ کے تحت بتائے جاتے ہیں ان میں سے کوئی بھی جواز کے دائرہ میں نہیں آتا۔ مثلاً نیچے کے ممبروں کی کوششوں کے نتیجہ میں جو ممبر سازی کی اُجرت ان کو شش کرنیوالے ممبروں کو ملیگی۔ کچھ حصہ اُوپر والے ممبروں کو ملنا جائز نہیں ہے، اسلئے کہ اُوپر والے ممبروں کا اس میں کوئی دخل اور محنت نہیں ہے اسلئے جائز نہیں ہے۔

۲ بعض کمپنی میں یہ بھی ضابطہ ہے کہ اگر کسی ممبر کی کسی حادثہ میں موت واقع ہو جائے تو کمپنی کی طرف سے ایک بھاری رقم دینے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور یہ شرط درحقیقت لائف انشورنس کی طرح ناجائز اور حرام ہے۔ اس میں سُود اور قمار دونوں کی مشابہت موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کی سخت ممانعت فرمائی ہے۔

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ [2] | یقیناً شراب اور جُوئے اور بُت اور جُوئے کے تیر شیطان کے گندے عمل ہیں ۔

۳ اور بعض کمپنیوں میں ایسی شرط بھی لگائی جاتی ہے کہ شروع میں جو فیس جمع ہوتی ہے اس میں سے کچھ مقدار تعلیم کے خرچہ کے حساب میں لگا دی جاتی ہے، اور بقیہ رقم ممبر کی طرف سے کاروبار میں لگا دی جاتی ہے، اور اس میں یہ بات طے نہیں ہوتی ہے کہ نفع نقصان میں ممبر اور کمپنی دونوں شریک ہوں گے یا نہیں، ممبروں کو صرف نفع ہی دکھایا جاتا ہے، نقصان سے انکا کوئی تعلق نہیں۔ اور اس طرح کا معاملہ بھی شرعی ضابطہ کے مطابق کسی طرح جواز کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتا۔ نہ مضاربت میں داخل ہے اور نہ ہی شرکت میں، اور شرکت اور مضاربت میں جانبین کے لئے نفع کی مقدار نصف، ثلث، ربع اور خمس وغیرہ کے حساب سے متعین ہوتی ہے، اور یہاں یہ شرط مفقود ہے۔ اسلئے اس قسم کی جتنی بھی اسکیموں کی کمپنیاں چل رہی ہیں شرعی طور پر درست نہیں ہیں۔

---

[1] شامی زکریا دیوبند ۹/۷۰، شامی کراچی ۶/۶۳ [2] سورۂ مائدہ آیت ۹۰

(۶)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ط

بیع قبل القبض

بیع قبل القبض کے احکام اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتے۔ جبتک کہ قبضہ کی حقیقت واضح نہ ہو جائے۔ اسلئے سب سے پہلے قبضہ کی حقیقت واضح کرنا ضروری ہے۔

قبضہ کی حقیقت

کسی شئی پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے لایا جائے یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کر لیا جائے، بلکہ مفہوم قبضہ کے دائرہ میں داخل ہونے کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر کے رکھ دے کہ خریدار جب چاہے اپنی چیز اپنی مرضی سے اٹھا کر لیجا سکے۔ اور اختیار سے اٹھا کر لیجانے میں اس پر کوئی پابندی یا رکاوٹ پیش نہ آئے۔ لہٰذا اگر بائع نے شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لیجا سکتا ہے، اور اس درمیان شئی مبیع بائع کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے یا ضائع ہو جائے۔ تو بائع پر کوئی تاوان لاگو نہ ہوگا۔ بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اسکے گھر میں ہلاک ہو جانے کے حکم میں ہوگا۔ اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے ہم چند فقہی جزئیات نقل کرتے ہیں۔

ولا یشترط القبض بالبراجم لان معنی القبض هو التمکین	قبضہ حاصل ہونے کے لئے ہاتھ سے قبضہ کر کے لانا شرط نہیں ہے۔ اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف

والتخلی وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقیقةً اھ [1]	قبضہ کرنے پر قادر ہونے اور بائع کا خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں۔ اور لوگوں کے عرف میں صحیح معنی میں قبضہ رکاوٹ دُور ہوجانے کے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے۔

ثم لاخلاف بین اصحابنا فی ان اصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الاموال۔ اھ [2]	حضرات فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے ایک جزئیہ اس سے بھی واضح نقل فرمایا ہے۔

تفسیر التسلیم والقبض فالتسلیم والقبض عندنا ھو التخلیة والتخلی وھو ان یخلی البائع بین المبیع وبین المشتری من التصرف فیہ فیجعل البائع مسلمًا للمبیع والمشتری قابضًا لہ [3]	خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اسکے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہی ہے کہ خریدار کے لئے تخلیہ کردیا جائے۔ اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دُور ہوجائے کہ مشتری کو اس میں تصرف کرنے میں پوری طرح قدرت حاصل ہوجائے تو کہا جائیگا کہ بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا ہے۔

---

[1] بدائع کراچی ۵/۱۴۸، بدائع زکریا ۴/۳۴۲۔ [2] بدائع ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۶
[3] بدائع الصنائع کراچی ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۸۔

اشیاءِ منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے

اشیاءِ منقولہ ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اور ایسی اشیاء پر قبضہ کے ثبوت کے لئے اتنا کافی ہے کہ بائع کی طرف سے مشتری کو قبضہ پر آزادانہ قدرت حاصل ہوجائے۔ لہٰذا قبضہ پر آزادانہ اختیار حاصل ہونے کے بعد مشتری کے لئے ان اشیاء میں تصرف کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا سب بلا کراہت جائز اور درست ہے۔ اس مسئلہ کو علامہ علاؤ الدین کاسانی نے بدائع الصنائع میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لاخلاف بين اصحابنا في اصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الاموال۔ ۱؎	ہمارے فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر قسم کے اموال میں خریدار کو آزادانہ اختیار حاصل ہونے سے قبضہ کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔
ولا يشترط القبض بالبراجم لان معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادةً حقيقةً۔ ۲؎	قبضہ کے حصول کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرکے لانا شرط نہیں اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قدرت ہونے کے ہیں۔ اور بائع کا خریدار کیلئے سامان کو اس طرح کردینا کہ خریدار کو قبضہ کرنے میں مانع اور رکاوٹ

پیش نہ آئے۔ اور عرف و رواج میں حقیقی طور پر قبضہ کرنے سے رکاوٹ دور ہونے کے ہیں۔

۱؎ بدائع الصنائع کراچی ۵/۲۴۴، بدائع زکریا ۴/۴۹۸ ۔

۲؎ بدائع الصنائع کراچی ۵/۱۴۸، بدائع زکریا ۴/۳۴۲ ۔

اشیاءِ منقولہ کے اقسام

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں ایسی اشیاء کل چار قسموں پر ہیں۔

۱۔ کیلی اشیاء۔ جیسا کہ دودھ اور تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کرکے فروخت کیا جاتا ہے، اور قدیم زمانہ میں گیہوں، چاول بھی کیل ہی کرکے فروخت کیا جاتا تھا لہٰذا ایسی اشیاء کو کیل کرکے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۲۔ وزنی اشیاء۔ جیسے دھات۔ سونا۔ چاندی۔ پیتل۔ تانبا۔ رانگ۔ المونیم لوہا وغیرہ۔ اور اسی طرح اس زمانہ میں چاول۔ گیہوں وغیرہ بھی وزن کرکے فروخت کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی اشیاء کو وزن کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۳۔ ذرعی اور پیمائشی اشیاء۔ جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی اشیاء کو پیمائش کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

۴۔ عددی اشیاء۔ جس کو شمار اور گنتی سے فروخت کیا جاتا ہے جیسے انڈے، جانور گاڑی وغیرہ۔ تو ایسی اشیاء کو شمار کرکے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہوجائیگا۔

اور ان چاروں قسم کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوت قبضہ کے کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں ان مسائل کو ان عبارات میں نقل فرمایا ہے۔

وان باع مکایلۃً اومواذنۃً فی المکیل والموزون وخلی فلا خلاف فی ان المبیع یخرج عن ضمان البائع ویدخل فی	اور اگر کیلی چیز کو کیل کرکے اور وزنی چیز کو وزن کرکے الگ کردیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مبیع بائع کے ذمہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہوجاتی ہے۔

ضمانِ المشتری۔ [۱]

فان کان مما لامثل لہ من المذروعات والمعدودات المتفاوتۃ فالتخلیۃ فیھا قبض تام بلاخلاف [۲]

اگر اشیاء مثلی نہ ہوں بلکہ مختلف الصفات پیمائشی اور گنتی کی اشیاء ہوں تو ان میں الگ کرکے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہوجاتا ہے۔

اب مذکورہ دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عددی اور پیمائشی اشیاء جیسے گاڑی، جہاز، لوہے، پیتل۔ کاغذ، غلّہ، لکڑی، کپڑے، کتاب جانور وغیرہ کا سودا مکمل ہوجانے کے بعد جب بائع مشتری کو قبضہ کا اختیار دیدیتا ہے تو بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے، یا مشتری کے حکم سے مبیع کو اپنی اشیاء سے الگ کردیگا تو بائع کے ضمان سے منتقل ہوکر مشتری کے قبضہ اور اس کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔ جیساکہ کتبِ فقہ کی مذکورہ عبارات سے واضح ہوجاتا ہے۔ لہٰذا مشتری کو اپنے یہاں منتقل کرنے سے قبل ان اشیاء میں تصرف کرنے اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا پوری طرح حق حاصل ہوجائیگا۔

غیر منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے پہلے

غیر منقول اشیاء ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا

---

[۱] بدائع الصنائع کراچی ۵/۲۴۴ ، بدائع زکریا ۴/۴۹۹۔

[۲] بدائع الصنائع کراچی ۵/۲۴۴ مطبوعہ زکریا دیوبند ۴/۴۹۹ ۔

ممکن نہ ہو جیسا کہ زمین، مکان، دوکان، تجارتی پلاٹ وغیرہ۔ تو ایسی اشیاء اور جائیداد کی خرید و فروخت میں صرف سودا اور معاملہ طے ہوجانے سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ایسی اشیاء میں معاملہ طے ہوجانے کے بعد خریدار کے لئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جائز ہوگا۔ باقاعدہ وہاں جاکر اپنا سامان ڈالدینا یا چہار دیواری وغیرہ بنادینا لازم نہیں ہے۔ اور اشیاء غیر منقولہ کو قبل القبض فروخت کرنے کے جواز کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفۃ وابی یوسف[۱] اما بیع الاعیان غیر المنقولۃ قبل قبضھا کبیع الارض والضیاع والنخیل والدور ونحو ذلک من الاشیاء الثابتۃ التی لایخشیٰ ھلاکھا فانہ یصح الخ[۲]

حضرت امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ بہرحال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا مثلاً زمین، جائیداد، باغات، مکانات اور اور ان جیسی اشیاء جو قائم و ثابت ہیں جنکی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں، صحیح ہے۔

غیر منقول اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا شرعی طور پر جائز ہونے میں کتاب الفقہ کی یہ عبارت اور زیادہ واضح ہے۔

واما بیع الاعیان غیر المنقولۃ قبل قبضھا کبیع الارض والضیاع والنخیل والدور ونحو ذلک

اور بہرحال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے بیچنا جیسا کہ زمین وجائیداد اور باغات و مکانات اور اسی طرح کی وہ اشیاء جو اپنی جگہ قائم رہتی ہیں

---

[۱] ہدایہ مکتبہ ادارۃ المعارف ۳/۵۸ مطبوعہ اشرفی ۳/۷۴ ۔

[۲] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ بیروت ۲/۲۲۴ ۔

مِنَ الاشیاءِ الثابتۃ الّتی لا یخشٰی ھلاکھا فانّہ یصحّ [۱]

ان کی ہلاکت کا خطرہ نہیں ہوتا ہے، ان کو قبضہ سے پہلے صرف ایجاب وقبول کے بعد دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا جائز اور درست ہے۔

قبضہ کا مدار عُرف پر ہے نصوص پر نہیں

اسلامی شریعت نے کسی چیز میں تصرف سے پہلے اس پر مالکانہ قبضہ کا حکم فرمایا ہے۔ اور مالکانہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے۔ اور ممانعت سے متعلق کتب حدیث میں مختلف قسم کی روایات موجود ہیں۔ اور ان میں سے حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت حکیم بن حزام کی روایت کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ان حکیم بن حزام اخبرہٗ قال قلت یارسُول اللّٰہ انّی اشتریتُ بیوعًا فما یحلّ لی منھا وما یحرُم علیّ قال فاذا اشتریتَ شیئًا فلا تبعہ حتّٰی تقبضہٗ الحدیث [۲]

حضرت حکیم بن حزامؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے سُوال کیا کہ میں بہت سی اشیاء کو خریدتا ہوں ان میں سے کون سی میرے لئے حلال ہے اور کونسی میرے اُوپر حرام ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک نہ بیچو جب تک اس پر قبضہ نہ کرو۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئی کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے۔ مگر شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو متعین کرکے محدود نہیں کیا ہے بلکہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کے عرف وعادت پر سونپ دیا ہے۔

---

[۱] کتاب الفقہ بیروت ۲/ ۲۳۵ [۲] مسند امام احمد بن حنبل بیروت ۳/ ۴۰۲ حدیث نمبر ۱۵۳۹۰

لہٰذا قبضہ کے بارے میں جہاں جیسا رواج ہے ویسا ہی قبضہ تسلیم کرلیا جائیگا۔
جیسا کہ بدائع کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

ولا یشترط القبض بالبراجم لانّ معنی القبض ھو التمکین والتخلّی وارتفاع الموانع عرفاً وعادۃً وحقیقۃً [1]

قبضہ حاصل ہونے کے لئے ہاتھ سے قبضہ کرلینا شرط نہیں ہے۔ اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ پر قادر ہونے اور خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں۔ اور لوگوں کے عرف میں قبضہ کرنے میں رکاوٹ کے دُور ہوجانے کے ہیں۔

بیع قبل القبض فاسد ہی میں داخل ہے

قبضہ سے پہلے کسی شئے کا فروخت کرنا من جانب شریعت ممنوع اور ناجائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کے لئے سب سے پہلے شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز مشتری کے حوالہ کرنے میں بائع کو کسی قسم کی رکاوٹ لازم نہ آتی ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب شئی مبیع بائع کے اختیار وضمان میں داخل ہو تاکہ مبیع کو مقتضائے عقد کے مطابق اپنے اختیار سے مشتری کے حوالہ کرسکے۔ اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں مشتری اپنے اختیار سے ملکیت کو منتقل کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے شریعت نے قبل القبض کسی شئی کو فروخت کرنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور اس ممانعت کیوجہ سے عقد باطل تو نہیں ہوتا ہے لیکن فاسد

---

[1] بدائع الصنائع ۵/۱۴۸، مطبوعہ زکریا ۴/۲۴۴۔

ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ناجائز عقود کے اقسامِ ثلاثہ (یعنی عقدِ باطل، عقدِ فاسد اور عقدِ مکروہ) میں سے قبل القبض جو عقد ہوتا ہے وہ عقدِ فاسد کے دائرہ میں ہوتا ہے۔ باطل یا مکروہ کے دائرہ میں نہیں۔۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

النّهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدًا قبل القبض لانه لم يدخل في ضمانه [1]	حدیثِ نہی عقد کے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے وہ عقدِ فاسد کے دائرہ ہی میں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ اس عقد سے مبیع مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوتی۔

احادیثِ نہی معلول بالعلّۃ ہیں

بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق مختلف قسم کی روایات کتبِ حدیث میں موجود ہیں اور ان میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت حکیم بن حزام کی روایت کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انّ حكيم بن حزام اخبره قال قلت يا رسول الله اني اشتريت بيوعًا فما يحلّ لي منها وما يحرم عليّ قال فاذا اشتريت	حضرت حکیم بن حزامؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے یہ سوال کیا کہ میں بہت سی اشیاء کو خریدتا ہوں، ان میں سے کون سی میرے لئے جائز و حلال ہے اور کون سی میرے اُوپر حرام ہے۔

---

[1] عنایہ مع الفتح بیروت ۵۱۲/۶، مطبوعہ زکریا ۲۷/۶، بنایہ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ ۱۳۶/۳ ۔

شیئاً فلاتبعه حتیٰ تقبضهٗ الحدیث [1] | تو حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اس کو اس وقت تک نہ بیچو جبتک اس پر قبضہ نہ کرلو۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئ کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ اگر معاملہ طے ہوجانے کے بعد اس پر مالکانہ قبضہ نہیں کیا گیا تو قبضہ سے پہلے خدانخواستہ اگر شئ مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے۔ یا شئ مبیع میں کمی بیشی ہوجانے کا خطرہ ہے۔ اسلئے شریعت نے مالکانہ قبضہ اور اپنے اختیار وضمان اور ذمہ میں آنے سے پہلے تصرف سے منع فرمایا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لان فیه غرر انفساخ العقد الاول علیٰ اعتبار هلاك المبیع قبل القبض۔ [2] | اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں مبیع کے درمیان میں ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے۔

خریدنے سے پہلے فروخت کرنا

آجکل کے زمانہ میں اس طرح کا معاملہ کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج ہے کہ مشتری دوکاندار کے پاس مال خریدنے کے لئے جاتا ہے، اور اس وقت اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاں سے وہ مال منگایا کرتا ہے مشتری کو وہاں سے جاکر

---

[1] مسند امام احمد بن حنبل بیروت ۳/۲۰۲، حدیث نمبر ۱۵۳۹۰۔

[2] فتح القدیر بیروت ۶/۵۱۲، مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۴۔

لینے کے لئے خود بِل بنا کر دیتا ہے۔ اور مشتری کمپنی کے پاس یہ بِل لیکر جاتا ہے، یا اس تاجر کے پاس جاتا ہے جس کے پاس بِل بنا کر بھیجا ہے، اور وہ (کمپنی یا تاجر) اس بِل کو دیکھ کر بِل بنانے والے پر اعتماد کرتے ہوئے مشتری کے ہاتھ مبیع حوالہ کر دیتا ہے۔ اور دوکاندار اور کمپنی کے درمیان پہلے سے بھاؤ متعین ہوتا ہے، اور مشتری کو اس بھاؤ سے زیادہ قیمت پر دیا جاتا ہے، اب درمیان میں جو منافع ہوتا ہے وہ دوکاندار کو مل جاتا ہے تو ایسی صورت میں دو عقد ہو جاتے ہیں۔

۱۔ مشتری اور دوکاندار کے درمیان جس میں بلا اجازت ملکِ غیر کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔

۲۔ دوکاندار اور کمپنی کے درمیان جس میں ملکِ غیر کو فروخت کر چکنے کے بعد خریدنا لازم آتا ہے۔ اور ان دونوں عقدوں میں غور طلب بات یہ ہے کہ دوکاندار اور مشتری کے درمیان جو عقد ہوا ہے اس میں دوکاندار کے مذکورہ مبیع کو خریدنے سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے۔ اور کسی چیز کو خریدنے اور معاملہ طے کرنے سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اور اسی طرح خریدنے کے بعد قبضہ کے اقسام میں سے اگر قبضہ معنوی بھی نہیں پایا جاتا ہے تب بھی فروخت کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا مذکورہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا۔ اور دوکاندار کے لئے درمیان کا نفع حاصل کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ خریدار کمپنی کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر دوکاندار نے کمپنی سے بات کر لی ہے، مثلاً فیکس یا فون سے معاملہ طے کر لیا ہے۔ اور کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ خرید کر کمپنی ہی کو اپنا وکیل بنا دیا ہے کہ فلاں آدمی بِل لیکر آرہا ہے اس کو ہمارا وہ مال دیدینا، تو جائز ہو سکتا ہے، ورنہ نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور عدمِ جواز کی بات حضراتِ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتی ہے۔

یوکل المشتری البائع بأن یبیع	اور مشتری نے بائع کو اس بات کا وکیل بنایا کہ ہیں

سلعۃ من نفسہ لاتصح ھٰذہ الوکالۃ ولاھٰذا البیع اَوْ وکّل زَیْد رجلاً قبلاً بشراءِ شیءٍ بعینہٖ وَ وکّل صاحب العَیْن ذٰلک الرجل ایضًا بان یبیعَہٗ من زَیْد لایجوز کما ان الواحد یصیر ممدکًا و متملکًا [1]

سامان کو مشتری کی طرف سے فروخت کردے، تو یہ وکالت صحیح نہیں ہے، اور نہ یہ بیع صحیح ہوگی۔ یا زید نے مثلاً کسی شخص کو کسی متعین شئی کے خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور سامان والے نے بھی اسی آدمی کو وکیل بنایا اس بات کا کہ وہ سامان زید کی طرف سے فروخت کردے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ایک ہی آدمی مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں بن جائے تو جائز نہیں ہوتا۔

بیع قبل القبض میں استثناء اور جواز

قبضہ سے پہلے تصرف کی جو ممانعت نصوص میں آئی ہے اسکا دائرہ صرف منقول اشیاء میں ہے۔ غیر منقول اشیاء ممانعت کے دائرہ سے خارج ہیں۔ لہٰذا جو چیز اپنی جگہ ثابت رہتی ہے اور اس میں انتقال کی صلاحیت نہیں ہے ایسی اشیاء صرف ایجاب و قبول سے مشتری کی ملکیت میں منتقل ہوجاتی ہیں۔ لہٰذا اس میں تصرف کے جواز کے لئے قبضہ کے نام سے کسی دوسرے امر کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسلئے کہ غیر منقول اشیاء ممانعت کی نصوص سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرات فقہاء نے اس استثناء کو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَاَمَّا بیع الاعیان غیر المنقولۃ

اور بہر حال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے

---

[1] عینی شرح ہدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ ۲/ ۱۱۲ –

قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلك من الأشياء الثابتة التي لايخشى هلاكها فانه يصح[1]

فروخت کرنا جیسا کہ زمین وجائیداد اور باغات اور مکانات اور اسی طرح کی وہ اشیاء جو اپنی جگہ قائم رہتی ہیں انکی ہلاکت کا خطرہ نہیں ہوتا ہے، ان کو قبضہ سے پہلے صرف ایجاب وقبول کے بعد دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز اور درست ہے۔

قبضہ حسّی کے بغیر فیکٹری کے توسط سے فروختگی

آجکل کے زمانہ میں تاجروں کے درمیان قبضہ حسّی کے بغیر معاملہ کرنے کا زیادہ رواج ہے، صرف قبضہ معنوی پر سارے معاملات کا مدار ہے۔ اور اس کی بے شمار شکلیں ہیں۔ ان میں سے دو شکلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

شکل ۱ ایک شخص نے کسی فیکٹری سے اپنا کنکشن کر رکھا ہے، اور مال خریدنے کے لیے خود نہیں جاتا، بلکہ ٹیلی فون یا فیکس یا خط وکتابت کے ذریعہ سے معاملہ طے کرتا ہے، اور فیکٹری کو ساتھ ساتھ یہ بھی اطلاع دیتا ہے کہ میرا مال فلاں شخص کے پاس روانہ کر دیا جائے۔ اس میں مال کی پیکنگ اور اس کے چڑھانے اُتارنے اور دوسری جگہ روانہ کرنے کے جتنے بھی اخراجات ہوتے ہیں اُن سب کا ذمہ دار یہی خریدار ۱ ہوتا ہے۔ اور مال پر اگرچہ خریدار ۱ کا قبضہ حسّی نہیں ہوتا ہے، لیکن قبضہ معنوی پورے طریقے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اور مال کے نفع و نقصان سب کچھ پورے طریقے سے خریدار ۱ کے ضمان میں داخل ہوجاتے ہیں۔

---

[1] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، بیروت ۲/۲۳۵۔

اب ایسی صورت میں محض قبضہ حسی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خریدار ۱ اور ۲ کے درمیان جو عقد ہوتا ہے اس کو ناجائز اور فاسد نہیں کہا جا سکتا۔ اسلئے کہ قبضہ کا مقصد صرف ضمان میں داخل کرنا ہوتا ہے۔ اور وہ قبضہ معنوی کے ذریعہ حاصل ہو چکا ہے۔ اسلئے خریدار ۱ اور خریدار ۲ کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ بلا تردد جائز اور درست ہے۔ لہٰذا اگر راستہ میں مال ہلاک ہو جائے تو فیکٹری اس لئے اسکی ذمہ دار نہیں ہے کہ اسکے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہو چکا ہے اور مشتری ثانی اس لئے ذمہ دار نہیں ہے کہ مال ابھی اسکے ضمان و اختیار میں داخل نہیں ہوا ہے۔ اور عرف ورواج میں طریقہ یہی ہے کہ خریدار ۲ اس وقت تک مال کا ضامن نہیں ہوتا ہے جب تک مال اس کے یہاں نہ پہنچ جائے ـــ اور شرعی طور پر اس طرح کا معاملہ درست ہوتا ہے۔ اور عرف میں خریدار ۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے پہلے مال کا خریدار ۱ کے ضمان میں رہنا اور خریدار ۲ کا ذمہ دار نہ ہونا بھی شرعی طور پر صحیح اور درست ہے۔ اس لئے کہ قبضہ ارتفاع موانع کا نام ہے۔ اور خریدار ۱ کے حق میں ارتفاع موانع ثابت ہو چکا تھا، اسلئے دوسرے کے ہاتھ اسکا فروخت کرنا جائز ہوا۔ مگر یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ مال خریدار ۲ کے یہاں پہنچنے سے پہلے وہ تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے، اسلئے کہ مال ابھی اسکے ضمان میں داخل نہیں ہوا۔ یہ بات فقہاء کی اس قسم کی عبارات سے واضح ہوتی ہے۔

لان معنی القبض ھو التمکین و التخلی وارتفاع الموانع عرفاً و عادۃً وحقیقۃً [1]	اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ پر قادر ہونے اور خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں۔ اور لوگوں کے عرف میں قبضہ کرنے میں رکاوٹ دور ہو جانے کے ہیں

---

[1] بدائع الصنائع کراچی ۵/۱۴۸، بدائع زکریا ۴/۳۴۲۔

النّهي يقتضي الفساد فيكون البيعُ قبلَ القبضِ فاسدًا لِانّهٗ لم يدخل فِي ضمانهٖ[1]

حدیث نہی عقد کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے اسلئے قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے اس سے عقد فاسد ہوجایا کرتا ہے۔ اسلئے کہ بغیر قبضہ مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا۔

شکل ۲ دوکاندار بل بناکر مشتری کو نہیں دیتا، بلکہ کمپنی کے پاس اپنے آدمی کے ذریعہ بھیج دیتا ہے۔ یا کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ سے بات چیت طے کرکے معاملہ طے کرلیتا ہے، اور کمپنی سے کہتا ہے کہ میرا مال فلاں آدمی (یعنی مشتری) کے حوالہ کردیجئے تو اس صورت میں یہ معاملہ شرعی طور پر جائز ہوجاتا ہے۔ اسلئے کہ دوکاندار اور کمپنی کے درمیان معاملہ طے ہوچکا ہے۔ اب مشتری یا مشتری کا آدمی جاکر اس پر قبضہ کرلیتا ہے یا کمپنی پیکنگ کرکے مشتری کے یہاں بھیجدیتی ہے تو یہ معاملہ اس لئے جائز ہے کہ کمپنی کے یہاں سے دوکاندار۔ یا دوکاندار کا آدمی جو بھی جاکر اس مال پر قبضہ کرنا چاہے تو کمپنی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور قبضہ پر رکاوٹ نہ ہونے کا نام ہی قبضہ معنوی ہے ۔ اور قبضہ معنوی معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ قبضہ کی حقیقت کے بیان میں گذرچکا ہے۔ اسلئے یہ معاملہ جائز اور درست ہوجائیگا۔

جہاز سے مال اُترنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا

سوال یہ ہوتا ہے کہ آج کل کے زمانہ میں بین الاقوامی تجارت میں جب ایکسپورٹر

---

[1] عنایہ مع الفتح بیروت ۶/ ۵۱۲، مطبوعہ زکریا ۶/ ۴۷۴ ۔

مال جہاز پر چڑھا دیتا ہے اور اس کی اطلاع مشتری کو پہونچتی ہے ۔ مال ابھی سمندر میں ہو یا ہوائی جہاز پر، تو امپورٹر کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔

۱ وہ مال کو اس وقت تک دوسروں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا ہے جب تک مال جہاز سے اُتر کر اسکے قبضہ میں نہ آجائے، تو ایسی صورت میں اس کے معاملات میں کسی قسم کی شرعی قباحت لازم نہیں آتی۔

۲ امپورٹر اس کا انتظار نہیں کرتا کہ مال جہاز سے اُتر کر اسکے قبضہ میں آجائے بلکہ مال ابھی سمندر میں یا ہوائی جہاز پر ہی ہوتا ہے یہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ دوسرا تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔

سوال سے واضح ہوتا ہے کہ مال جہاز پر چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کے ضمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور مشتری کے ضمان میں منتقل ہو جاتا ہے۔ واقعہ کلی طور پر صرف ایسا نہیں ہے جو سوال میں ہے بلکہ مال جہاز پر چڑھائے جانے کے بعد اس کی پوری طرح ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ہوتی ہے۔ اب بیمہ کمپنی پر ذمہ داری کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل ۱

جہاز یا راستہ میں مال کا مشتری کے ضمان میں ہونا

بائع اور مشتری کے درمیان معاملہ اس طرح طے ہوتا ہے کہ بائع اپنے ملک کی بندرگاہ سے جہاز پر چڑھا دینے کا ذمہ دار ہے۔ اور جہاز پر چڑھا چکنے کے کاغذات جب اس کو حاصل ہو جائیں گے تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ اور وہاں سے مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک کے لئے مشتری بیمہ کراتا ہے۔ اور وہاں سے مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک پوری ذمہ داری بیمہ کمپنی کے توسط سے مشتری کے

اُوپر ہوتی ہے۔ ایسے معاملہ کو تاجروں کی اصطلاح میں (C S F) کہا جاتا ہے۔ تو ایسی
صورت میں اگر راستہ میں مال ہلاک ہوجائے تو اس مال کے نقصان کی تلافی کے
لئے مشتری دوڑ دھوپ کریگا۔ اور بیمہ کمپنی کے توسط سے جو بھی ہرجانہ وصول
ہو سکتا ہے مشتری ہی وصول کرے گا۔ اور بائع کو اپنے مال کی قیمت مل جائے گی۔
اور جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں ہوگا۔ لیکن اس میں یہ بات بھی ہے
کہ اگر " ایل، سی " (L.C) کے ذریعہ سے پہلے سے مال کی قیمت بائع کے لئے جمع نہیں
ہوتی ہے، اور مشتری نے وعدہ خلافی کرلی ہے اور رقم نہیں بھیجتا ہے تو اس پر
کوئی کارروائی بھی نہیں ہوسکتی۔ یہ صرف اس کے اخلاق اور دیانتداری پر موقوف
ہے ـــ بہرحال ایسی صورت میں چونکہ مال مشتری کے ضمان کے دائرہ میں آجاتا ہے،
اسلئے کہ اسکے یہاں مال پہنچنے سے پہلے اس کے حق میں قبضۂ معنوی حاصل ہوجاتا
ہے، لہٰذا وہ دوسرے کے ہاتھ نمونہ دکھا کر فروخت بھی کرسکتا ہے۔ ایسی صورت میں
یہ گنجائش نکلتی ہے کہ عقدِ اوّل اور عقدِ ثانی صحیح ہوجائیں گے۔ اور اس کے بعد
تیسرے اور چوتھے نمبر کے عقود سب کے سب فاسد ہوجائیں گے۔ محض بل کی تبدیلی
کی وجہ سے نہ مال کا ضمان منتقل ہوسکتا ہے اور نہ ہی عقد صحیح ہوسکتا ہے ۔
اسلئے کہ بائع اوّل نے از خود مشتری اوّل کے لئے روانہ کیا ہے، وہ ہر طرح سے مال
کے اوپر قابض تھا، لہٰذا اس نے اپنے ضمان کو مکمل طریقہ سے مشتری اوّل کو
منتقل کردیا، مگر مشتری اوّل مال کے اُوپر ہر طریقہ سے قابض نہیں ہوجاتا
کہ جس کی وجہ سے وہ اپنے ضمان کو دوسرے تک منتقل کرسکے۔ اسلئے مشتری اوّل
کا عقد تو منعقد ہوسکتا ہے لیکن ضمان منتقل نہیں ہوسکتا۔ اور ضمان کے منتقل
نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ بھی منتقل نہیں ہوسکتا۔ اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنا
کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اسلئے مشتری ثانی اور مشتری ثالث کا عقد ناجائز
اور باطل ہوگا۔

شکل ۲

جہاز یا راستہ میں مال کا اصل بائع کے ضمان میں ہونا

اُوپر کے عنوان کے تحت شکلِ اوّل میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے وہ صرف سُوالنامہ کے پیشِ نظر لکھا گیا ہے۔ لیکن ہم نے براہِ راست مراد آباد کے بڑے بڑے ایکسپورٹر جن کے کاروبار زیادہ تر یورپ وامریکہ اور عرب ممالک سے ہیں، اور ان لوگوں کا رات دن کا مشغلہ ہی مال ایکسپورٹ کرنا ہے، اور وہ از خود یورپ وامریکہ جاکر معاملہ طے کرکے آرڈر لایا کرتے ہیں، ان سے کاروبار اور معاملات سے متعلق پوری طرح معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان سے یہ پتہ چلا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد C - G - C - E کے معاہدہ کے علاوہ کاروبار کی بقیہ تمام صورتوں میں مال کا ذمّہ دار مشتری نہیں ہوتا ہے۔ اگر ہوتا ہے تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو (C & F) کے تحت معاملہ کرتے ہیں۔ بلکہ اکثر معاملات میں مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک ذمّہ دار بائع ہی ہوا کرتا ہے۔ اور ایسے معاملات کو (C . I . F) کہتے ہیں۔ جسمیں بائع مال کا بیمہ کرا کر ساری ذمّہ داری بیمہ کمپنی پر ڈالتا ہے۔ لہٰذا مال کی ہلاکت کے نتیجہ میں جو کچھ کمپنی تلافی کرتی ہے اسکا تعلق صرف بائع کے ساتھ ہوتا ہے، مشتری کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اسلئے جہاز پر مال روانہ کرنے کے بعد مال مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوگا۔ بلکہ بائع کا وکیل جو کہ کمپنی ہے وہی ضامن ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں مشتری کے حق میں مال پر قبضہ معنوی بھی حاصل نہیں ہوسکتا۔ اور جس مال پر قبضہ حسّی یا قبضہ معنوی میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہو اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہوسکتا، اور ایسا عقد معرضِ انعقاد کو نہیں پہونچ سکتا۔ اسلئے مال سمندر یا ہوائی جہاز میں ہونے کی حالت

میں مبیع کا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعی طور پر صحیح نہیں ہوسکتا۔ ایسا کرنا موجب فساد ہوگا۔ اسلئے کہ مال کی ہلاکت کی وجہ سے اس عقد کے فسخ کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس کو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لأن فيه غرر انفساخ العقد الاول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض فتبين حينئذ انه باع ملك الغير بغير اذنه وذلك مفسد للعقد [1]

اسلئے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے، قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کے اندیشہ سے، اسوقت یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ اسمیں غیر کی ملک کو بغیر اجازت فروخت کردیا ہے، اور یہ مفسد عقد ہے۔

ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے عقد در عقد

ملکی سطح پر ایک شہر سے دوسرے شہر جو مال منتقل کیا جاتا ہے اسکا حال کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مال ابھی بذریعہ ریل یا ٹرک وغیرہ راستہ میں ہے اور ادھر مشتری مال کا نمونہ اور نوعیت پیش کرکے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، اور کبھی ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے دوسرا تیسرے اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرتا جاتا ہے، اور اس میں مال کا ضمان منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، بلکہ صرف بل کی تبدیلی ہوتی جاتی ہے، تو اس طرح محض تبدیل بل کی وجہ سے ملکیت منتقل نہیں ہوسکتی، جب تک کہ ضمان منتقل نہ ہوجائے۔ اس لئے کہ راستہ میں جو مال پانی جہاز یا ریل یا ٹرک وغیرہ کے ذریعہ سے آرہا ہے وہ اگر ہلاک ہوجاتا ہے تو

[1] فتح القدیر بیروت ٦ ص ٥١٢ مطبوعہ زکریا ٦/٤٧٣ -

مشتری اسکا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ ذمہ دار بائع ہی ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے عقود میں ماکولات اور غیر ماکولات سب کا حکم برابر ہے۔ جیسا کہ فتح الملہم کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

فنھی فیہ رسولُ اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم عن الربح ما لم یضمن والبیع قبل القبض یتضمنہ لان المبیع لا یأتی فی ضمانِ المشتری حتی یقبضہ فان باعہ قبل ذٰلک بالربح کان ذٰلک ربحًا بما لم یضمنہ وھٰذہ العلۃ تعمّ الطعام وغیرہ [1]

اس میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے، جو ضمان کے دائرہ میں داخل نہ ہوتی ہو۔ اور قبضہ سے پہلے بیچنا اس کو اپنے ضمان میں لے لینا ہے۔ حالانکہ مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے داخل نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کریگا تو اس چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے جو اسکے ضمان کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ اور ممانعت کی یہ علّت ماکولات وغیر ماکولات سب کو شامل ہے۔

جواز کی متبادل شکل

اگر بین الاقوامی سطح پر قبضہ سے پہلے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کا معمول لوگوں کے درمیان عام ہوجائے اور اس سے بچاؤ کی کوئی شکل نہ بن سکے، اور تمام لوگ اس میں مبتلا ہوجائیں تو ایسی صورت میں عدول عن المذہب کی گنجائش ہوجاتی ہے، اور قبضہ سے پہلے حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک غیر مبیع

---

[1] تکملہ فتح الملہم زکریا ۱/۳۵۳ –

کو فروخت کر دینا جائز اور درست ہے۔ البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اشیاءِ خوردنی کے علاوہ دیگر منقول اشیاء کا ہونا لازم ہے۔ اور امام بخاریؒ کے نزدیک یہ قید بھی نہیں ہے، بلکہ صرف ایجاب وقبول کے بعد مشتری کے لئے شئ مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا بلا تردد جائز ہے۔ حضرت امام مالکؒ کا مسلک "کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ" میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

المالكية قالوا يصح للمشتري ان يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيعُ اعياناً منقولةً اوعيناً ثابتة كالارض وَالنّخيل ونحوهمَا الّا الطّعامَ كالقمح وَالفاكهة فانهٗ لايصحّ بيعه قبل قبضه الخ [1]

حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ مشتری کے لئے مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔ چاہے مبیع اموالِ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔ اور غیر منقول جیسا کہ زمین باغات وغیرہ مگر ماکول اشیاء مثلاً پھل وگیہوں وغیرہ ان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

اور امام مالکؒ کا مسلک "اوجز المسالک" اور "التعلیق الممجد" میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

قال مَالِكٌ يَجُوزُ جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورُوُدِ التخصيص فِي الاحاديث بالطّعامِ [2]

حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ غیر ماکول وغیر مطعوم اشیاء میں قبضہ سے پہلے ہر طرح کے تصرفات جائز ہیں احادیث شریفہ میں مطعوم اشیاء کے ساتھ تخصیص وارد ہونے کی وجہ سے۔

---

[1] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ بیروت ۲/ ۲۳۵۔ [2] اوجز المسالک ۵/ ۶۷۔ التعلیق الممجد/ ۳۳۳۔ ومعناہ فی النووی ۲/ ۵۔

اورحضرت امام بخاریؒ کے نزدیک محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ مبیع پر قبضہ لازم نہیں ہے، نہ قبضہ معنوی لازم ہے نہ قبضہ حسی۔

اورامام بخاریؒ کا مسلک حضرت شاہ صاحبؒ نے "فیض الباری" میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

امّا عند البخاری فلا یشترط عندہٗ (الی قولہ) فکانّ القبض یحصل عندہٗ بمجرّد الایجاب والقبول ولا یحتاج بعد ذٰلك الی امر اٰخر یُسمّٰی قبضًا۔[1]

بہرحال امام بخاریؒ کے نزدیک قبضہ کی شرط نہیں ہے لہٰذا ان کے یہاں محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ اسکے بعد کسی ایسے دوسرے امر کی ضرورت نہیں رہتی ہے جس کا نام قبضہ رکھا جائے۔

امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث بعیر کے تحت ترجمۃ الباب میں اپنی یہ رائے ظاہر فرمائی ہے جو بخاری شریف ۱/۲۸۱ پر موجود ہے۔ اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کا وہ واقعہ بھی نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عمرؓ کا خرید کردہ اونٹ کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ قبل القبض فروخت کرنے کا ذکر ہے۔

لہٰذا مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک غیر ماکول اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے۔ ابتلاءِ عام کی وجہ سے حنفی مسلک کے لوگ اس مسئلہ میں اپنے مسلک سے عدول کرکے حضرت امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کو غور کرنا چاہئے۔

---

[1] فیض الباری ۳/۲۰۲ -

ماکول اشیاء میں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے

حدیث پاک میں یہ جو صراحت آئی ہے کہ ماکول اشیاء کو دوبارہ کیل یا وزن کرنے سے پہلے کھانا یا اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے۔ یہ ممانعت اُس وقت ہے جبکہ خریدار کو بائع کے ناپ تول پر اعتماد نہ ہو۔ لہٰذا اگر مشتری کو بائع کے ناپ تول پر پوری طرح اعتماد ہو تو پھر دوبارہ کیل یا وزن کرنے کی ضرورت نہیں ہے — اور بائع نے جو کیل یا وزن کیا ہے وہ مشتری کے سامنے ہونا لازم نہیں۔ بلکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل یا وزن کر کے رکھ دیا ہے اور مشتری کو اعتماد ہے تو کافی ہے۔ اس کو حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔

فالذی یتبیّن انّ المشتری ان اعتمد علیٰ کیل البائع جاز لہ اکلہٗ بدون اعادۃ الکیل سواء کان بحضرتہٖ او بغیبتہٖ [1]

پس جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مشتری اگر بائع کے کیل پر اعتماد کرتا ہے تو کیل کے اعادہ کے بغیر اسکو کھانا جائز ہے، چاہے بائع کا کیل مشتری کی موجودگی میں ہو یا اس کی غیبوبت میں ہو۔

ایک آدمی کا اپنے ملک میں رہ کر دوسرے ملک کے آدمی کا وکیل بن کر خرید و فروخت کرنا

ایک شخص ہندوستان میں رہتا ہے، دوسرا شخص مثلاً امریکہ میں رہتا ہے، اب دونوں کے درمیان فون یا فیکس سے بات چیت ہوتی ہے۔ انڈیا میں رہنے والا

---

[1] فیض الباری ۳/۲۲۰ —

شخص امریکہ میں رہنے والے شخص کو فون یا فیکس کے ذریعہ اس بات کا وکیل بناتا ہے کہ آج کی تاریخ میں سونا جس بھاؤ کا ہو خریدلے، اور خرید کر اپنے ہی پاس رکھ لے، تو امریکہ میں رہنے والے نے مثلاً فی تولہ سو ڈالر کے حساب سے خرید لیا ہے، پھر کچھ عرصہ کے بعد سونے کا بھاؤ بڑھ جاتا ہے، مثلاً فی تولہ سوا سو ڈالر ہوجاتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان گفت گو اور رابطہ رہتا ہے تو اب ہندوستان والے نے اجازت دیدی کہ میرے نام سے خریدا ہوا سونا سوا سو ڈالر کے حساب سے فروخت کردیا جائے، اور وکیل طے شدہ معاہدہ کے مطابق فروخت کردیتا ہے، اور فی تولہ پچیس ڈالر کا منافع ہندوستان میں رہنے والے کو بیٹھے بیٹھے مل جاتا ہے، تو کیا اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں۔ شرعی طور پر ایسا معاملہ جائز اور درست ہے۔ عدمِ جواز کی کوئی علت نہیں ہے۔ اسلئے کہ ایک آدمی وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء دونوں ہوسکتا ہے۔ جیساکہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

واذا وکّل رجلاً غائبًا و اخبرہٗ رجل بالوکالۃ یصیر وکیلاً سواءٌ کان المخبر عدلاً اَوفَاسِقًا اخبرہٗ من تلقاءِ نفسہٖ اَوعلیٰ سَبِیْلِ الرِسَالۃ صدقہ الوکیل فی ذٰلك اوکذبہ [۱] والاصل فیہ انّ الجہالۃ الیسیرۃ تتحمّل فی الوکالۃ [۲]

اور جب کسی دُور دراز رہنے والے غائب آدمی کو وکیل بنایا جائے اور اسکو وکالت کی خبر پہونچ جائے تو وہ وکیل ہوجائیگا، چاہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، اس نے اپنی طرف سے خبر دی ہو یا بطور پیغام بات پہنچادی، اور وکیل نے اسکی تصدیق کی ہو یا تکذیب بہرحال وہ وکیل بن جائے گا۔

معمولی جہالت مسئلۂ وکالت میں متحمل کرلی جاتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔ شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ

---

[۱] عالمگیری ۲/۵۶۱ [۲] ہدایہ مکتبہ ادارۃ المعارف ۳/۱۶۵، مطبوعہ اشرفی ۳/۱۸۱ -

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

پکڑنے سے قبل نہر اور تالاب کی مچھلیوں کو فروخت کرنا

نہریں اکثر سرکاری ہوتی ہیں۔ اور تالاب کبھی سرکاری ہوتا ہے، اور کبھی علاقہ کی پنچایت کے ماتحت ہوتا ہے۔ اور کبھی شخصی ہوتا ہے۔ سب کا حکم ایک ساتھ سات شکلوں میں پیش کیا جارہا ہے۔ نہر و تالاب کی مچھلیاں صاحب تالاب کی ملکیت میں داخل ہوتی ہیں یا نہیں؟ اور ان کو پکڑنے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس کے بارے میں غور کر کے دیکھا جائے تو اس کی سات شکلیں سامنے آتی ہیں۔

شکل ۱ تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا گیا، اور نہ ہی مچھلیوں کے بارے میں اس میں کوئی خاص اہتمام کیا گیا ہے، بلکہ سیلاب وغیرہ کے ذریعہ سے مچھلیاں خود بخود اس میں داخل ہو گئی ہیں۔ اور نکلنے کا راستہ بھی اس میں موجود ہے، کہ راستہ بند نہیں کیا گیا ہے تو ایسی آزاد مچھلیاں صاحب تالاب کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ کسی کے لئے بھی ان مچھلیوں کو پکڑ کر لیجانے کا حق ہے۔ پکڑنے سے پہلے ان کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان لم يكن اعدها لذلك لايملك مايدخل فيها فلايجوز بيعه لعدم الملك۔ [1]	اور اگر تالاب کو مچھلی کیلئے تیار نہیں کیا گیا تھا تو اسمیں جو مچھلیاں خود بخود داخل ہو جائیں گی انکا صاحب تالاب مالک نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا انکو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا بھی صاحب تالاب کے لئے جائز نہیں۔

[1] فتح القدیر بیروت ۶/۱۰۱،۴ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵

شکل ۲ تالاب کو صاحبِ تالاب نے مچھلیوں کیلئے تیار نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مچھلیوں کے واسطے کوئی خاص اہتمام کیا ہے، اور تالاب کی کسی جانب پانی کے لئے راستہ ہے، اور اسی راستہ سے مچھلیاں خود بخود داخل ہوگئی ہیں، لیکن صاحبِ تالاب نے مچھلیاں داخل ہوجانے کے بعد نکلنے کا راستہ بند کر دیا ہے، تو ایسی صورت میں صاحبِ تالاب ان مچھلیوں کا مالک ہوجاتا ہے۔ اسی طرح نہر وندی کے خاص کنارے یا خاص حصہ میں اس طریقہ سے بند لگا دیا ہے کہ اس حصہ کے اندر جو مچھلیاں موجود ہوتی ہیں وہ باہر نہیں نکل سکتی ہیں تو ایسی صورت میں نہر وندی کے اس حصہ کی مچھلیاں بند لگانیوالے کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہیں۔ مگر بغیر حیلہ اور کوشش کے انکا پکڑنا ممکن نہیں ہے اسلئے ایسی مچھلیاں غیر مقدور التسلیم اور مجہول ہوتی ہیں اس لئے پکڑنے سے پہلے ان مچھلیوں کو مالک کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر مالک کی اجازت کے بغیر دوسروں کے لئے بھی ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے[۱]۔ اس کو حضراتِ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان لم یکن اعدّها لذلك لا یملك ما یدخل فیها فلا یجوز بیعهٗ لعدم الملك الّا ان یسدّ الحظیرة اذا دخل فحینئذٍ یملکهٗ۔ [۲]

اور اگر تالاب کو مچھلی کیلئے تیار نہیں کیا تھا تو جو مچھلی اسمیں داخل ہوجائیگی وہ اسکی ملکیت میں داخل نہ ہوگی۔ لہٰذا عدمِ ملک کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے اسکی فروختگی بھی جائز نہ ہوگی۔ لیکن اگر مچھلیاں داخل ہونیکے بعد نکلنے کا راستہ بند کر دیا ہے تو ایسی صورت میں داخل شدہ مچھلیاں اسکی ملکیت میں شمار ہوں گی۔

---

[۱] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۴۸۔

[۲] فتح القدیر بیروت ۶/۴۱۰ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵)

شکل ۳ آزاد مچھلیاں تالاب میں خود بخود داخل ہوگئیں، اور صاحب تالاب نے تالاب کو مچھلیوں کے لئے مہیا نہیں کیا ہے، اور نہ ہی اس میں مچھلیوں کا کوئی انتظام کیا ہے، اور اس میں پانی جاری ہونے کا راستہ ہے، اور اسی راستہ سے مچھلیاں خود بخود آکر داخل ہوگئی ہیں، اور کسی دوسرے آدمی نے آکر بند لگا دیا ہے تو ان مچھلیوں کا مالک وہی بند لگانے والا ہوگا، صاحب تالاب نہیں ہوگا۔ لہ

اسی طرح نہر کے کنارے کو مچھلیوں کے لئے بند لگا رکھا ہے، اور اس میں مچھلیاں جمع ہوگئی ہیں اور نکلنے کا راستہ بند کر دیا ہے یا نہر کے کسی خاص حصہ کو بند لگا کر گھیر دیا ہے، اور اس میں مچھلیاں آکر جمع ہوگئی ہیں اور نکلنے کا راستہ بند کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں جس شخص نے اس میں بند لگایا ہے وہ مچھلیاں اس کی ملکیت میں شمار ہوں گی، دوسرے آدمی کے لئے اس کی اجازت کے بغیر ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے۔ ٹہ

اور اسی طرح ساحلی علاقہ میں رہنے والے لوگ سمندر کے کنارے کسی خاص حصہ پر بند لگا دیتے ہیں، اور سمندر کا پانی چوبیس گھنٹہ میں دو مرتبہ اوپر کو آتا ہے، اور دو مرتبہ نیچے کو جاتا ہے، اور جب پانی اوپر کو آجاتا ہے تو بند کے ذریعہ سے جو حصہ گھیر دیا گیا ہے وہ پانی کے اندر ڈوب جاتا ہے، اور بعد میں پانی جب کم ہو جاتا ہے تو مچھلیاں بند حصہ کے اندر محفوظ ہو جاتی ہیں اور پانی نیچے کو اتر جاتا ہے، اور بند حصہ سے پانی نکل جانے کے لئے ایک راستہ رکھا جاتا ہے، اور اس راستہ میں ایسا انتظام کیا جاتا ہے کہ پانی تو نکل جائے مگر مچھلیاں نہیں نکل سکتیں تو ایسی صورت میں یہ تمام مچھلیاں شرعی طور پر اسی کی ملکیت میں ہوتی ہیں جس نے بند لگا رکھا ہے۔

لہ مستفاد امداد الفتاویٰ ۳/۴۸)

ٹہ ایسی صورت میں بند لگانیوالا تالاب کو صاحبِ تالاب سے کچھ دن کے لئے کرایہ پر لے لے۔

دوسروں کو یہ مچھلیاں پکڑنے کا حق نہیں ہے[1] اور ایسی صورت میں اگر اس بند میں سے آسانی کے ساتھ مچھلیاں ہاتھ سے پکڑی جاسکتی ہیں تو ان کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر جال وغیرہ یا کسی آلہ کے بغیر پکڑی نہیں جاسکتی ہیں تو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شکل ۷ صاحبِ تالاب نے تالاب کو مچھلی ہی کے لئے تیار کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں آزاد مچھلیاں جو اس تالاب میں داخل ہوجاتی ہیں، یا قدرتی طور پر اس میں مچھلیاں پیدا ہوجاتی ہیں تو ان مچھلیوں کا مالک صاحبِ تالاب ہی ہوگا۔ دوسروں کے لئے صاحبِ تالاب کی اجازت کے بغیر ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں ہے بلکہ بلا کسی مشقت وحیلہ کے ان کو ہاتھ سے پکڑا نہیں جاسکتا، اسلئے غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فان کان اعدّها لذٰلك فما دخلها ملکه ولیس لاحدٍ ان یأخذه[2]

اگر تالاب کو مچھلی ہی کے لئے تیار کیا گیا ہے، یا نہر کے کنارے کو مچھلی کیلئے بند لگا رکھا ہے تو جو مچھلیاں اس میں داخل ہوجائیں گی وہ اس کی ملکیت میں شامل ہوجائیں گی۔ دوسروں کے لئے ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں۔

لو ان رجلاً اتخذ حظیرةً فی ارضه فدخل واجتمع فیه السّمك فقد ملك السّمك ولیس لاحدٍ ان یأخذه[3]

اور اگر کوئی آدمی اپنی زمین میں کوئی تالاب بنائے یا نہر کے کنارے کو گھیر دے پھر اسمیں مچھلیاں جمع ہوجائیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہوجاتا ہے، دوسروں کے لئے ان کو پکڑنا جائز نہیں۔

---

[1] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۴۸۔ [2] فتح القدیر بیروت ۶/۴۰۹ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵۔

[3] بنایہ شرح ہدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ ۳/۸۳۔ البحر الرائق کراچی ۶/۷۳، فتح القدیر بیروت ۶/۴۱۰ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵

شکل ۵ تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا تھا، لیکن بعد میں مچھلیاں کہیں سے پکڑ کر اس میں لاکر ڈال دی ہیں، تو ایسی صورت میں یہ مچھلیاں اس کی ملکیت ہوں گی۔ مگر تالاب کافی بڑا ہونے کی وجہ سے آسانی سے ان مچھلیوں کو پکڑنا ممکن نہیں ہے تو ایسی صورت میں ان مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔ لیکن چونکہ اسکی ملکیت ہے اسلئے دوسروں کو پکڑنے سے منع کر سکتا ہے۔

شکل ۶ تالاب کو مچھلی ہی کے لئے تیار کر رکھا تھا، اور صاحب تالاب نے مچھلیوں کو کہیں سے لاکر ڈال دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ مچھلیاں بہر حال صاحب تالاب کی مملوک ہیں، دوسروں کے لئے ان مچھلیوں کو پکڑنا جائز نہیں لیکن تالاب بہت بڑا ہونے کی وجہ سے مچھلیاں آسانی کے ساتھ پکڑی نہیں جا سکتی ہیں. لہٰذا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا[1] اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو لم يعدها لذلك ولكنه اخذه ثم ارسله في الحظيرة ملكه (الى قوله) او بحيلة لم يجز لانه وان كان مملوكًا فليس مقدور التسليم[2]

اور اگر تالاب کو مچھلیوں کے لئے تیار نہیں کیا گیا تھا. لیکن مچھلیوں کو پکڑ کر تالاب میں ڈالدیا گیا ہے تو صاحب تالاب مچھلیوں کا مالک ہو جائیگا لیکن بلا کسی حیلہ اور مشقت کے پکڑی نہیں جا سکتی ہیں، اسلئے بیچنا جائز نہیں، اگرچہ وہ اپنی ملکیت کی مچھلی کیوں نہو، اسلئے کہ یہ مقدور التسلیم نہیں ہے۔

---

[1] مستفاد امداد الفتاویٰ ۳/۴۹ [2] فتح القدیر بیروت ۶/۱۰۱ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵

واذا اصطادہٗ ثمّ القاہُ فی الحظیرۃ (الیٰ قولہ) فان کانت کبیرۃ لایجوز لانہٗ غیر مقدُورُ التّسلیم [1]

اگر مچھلیوں کو شکار کرکے تالاب میں ڈالدیا ہے، اور اگر تالاب بڑا ہے تو ان کو پکڑنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے۔
اسلئے کہ وہ غیر مقدور التسلیم ہے۔

شکل ۷: تالاب چھوٹا ہے اور اس کو مچھلیوں کے لئے تیار کیا گیا ہو، یا مچھلیوں کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو، مگر صاحب تالاب نے مچھلیوں کو کہیں سے پکڑ کر لاکر اسمیں ڈال دیا ہے، اور تالاب چھوٹا ہونے کی وجہ سے اس میں سے مچھلیوں کو پکڑنے میں کسی قسم کی مشقت اور پریشانی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے تو ایسے تالاب کی مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے۔ [2]

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان کانت صغیرۃ جاز لانہٗ باع مقدُور التسلیم [3]
فان کان یُوخذ بلاحیلۃٍ جاز بیعہٗ لانہٗ مملوک مقدُورُ التّسلیم۔ [4]

اگر تالاب حوض کی طرح بہت چھوٹا ہے تو اسکی مچھلی کو بیچنا اسلئے جائز ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہے۔
اور اگر بغیر کسی حیلہ اور مشقت کے پکڑی جاسکتی ہے تو ان کو بیچنا جائز ہے، اسلئے کہ یہ ایسی مچھلیاں ہیں جو صاحب تالاب کی مملوک اور مقدور التسلیم ہیں۔

---

[1] عنایہ مع الفتح القدیر بیروت ۶/۴۰۹ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۶ -
[2] مستفاد امداد الفتاوی ۳/۴۹ [3] عنایہ مع الفتح القدیر بیروت ۶/۴۰۹ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۶
[4] فتح القدیر بیروت ۶/۴۱۰ مطبوعہ زکریا ۶/۳۷۵ -

جوازِ بیع کی متبادل شکلیں

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ تالاب اور نہروں کی مچھلیوں کی سات شکلیں ہو سکتی ہیں جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔ اور ان میں سے مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنے کی تین صورتیں سامنے آتی ہیں۔

۱/ مچھلیاں صاحبِ تالاب یا صاحبِ نہر کی ملکیت میں نہ ہونے کی وجہ سے پکڑنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ ایسی صورت میں غیر مملوک اشیاء کو فروخت کرنا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

۲/ دوسری صورت یہ ہے کہ صاحبِ تالاب یا صاحبِ نہر کے انتظام واہتمام کیوجہ سے مچھلیاں صاحبِ تالاب کی ملکیت میں آچکی ہیں۔ لیکن بلا کسی حیلہ ومحنت کے پکڑنا دشوار ہونے کی وجہ سے نیز غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے غیر مقدور التسلیم اور مجہول المقدار ہے۔ تو ایسی صورت میں مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے نیز مقدور التسلیم نہ ہونے کیوجہ سے بیع الغرر کے دائرہ میں داخل ہو کر بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

۳/ تیسری شکل یہ ہوتی ہے کہ صاحبِ تالاب یا صاحبِ نہر و ندی کی ملکیت میں مچھلیاں داخل ہو گئی ہیں، اور ان مچھلیوں کو پکڑنے میں حیلہ اور آلات کے استعمال کی ضرورت بھی نہیں ہے تو ایسی مچھلیاں مالک کی ملکیت میں بھی داخل ہوتی ہیں، اور مقدور التسلیم بھی ہوتی ہیں، تو ایسی صورت میں ان مچھلیوں کو قبضہ کرنیسے پہلے فروخت کرنا جائز ہے۔

اب ما قبل کی سات شکلوں میں سے فروختگی کے اعتبار سے یہ تین شکلیں سامنے آتی ہیں۔ اول الذکر دو شکلیں عدمِ جواز کی اور مؤخر الذکر ایک شکل جواز کی ہے۔ اور عدمِ جواز کی دونوں شکلوں کے لئے جواز کی متبادل شکل بھی ہو سکتی ہے، جو حسبِ ذیل ہے۔

صورتِ اوّل کے جواز کی متبادل شکل

اس صورت میں صاحبِ تالاب یا نہر صرف اپنے تالاب یا نہر کا مالک ہوتا ہے۔ ان کی مچھلیوں کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ اب پکڑنے سے پہلے مچھلیوں کی بیع کے جواز کیلئے فقہاءِ کرام کی دو قسم کی عبارتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

عـ۱ اس کا حاصل یہ ہے کہ خریدار کے ہاتھ میں تالاب یا نہر کو مع کناروں وحاشیہ کے خاص مدت تک کے لئے کرایہ پر دیدیا جائے، اور کرایہ دار اس مدت کے اندر نہر کے کنارے وحاشیہ کی زمین سے کسی طرح کا بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اور دوسروں کو تالاب ونہر میں آنے سے روک بھی سکتا ہے۔ تو اسی اثناء میں اسکے اندر کی مچھلیوں کو بھی شکار کر کے حاصل کر لیا کرے تو شرعی طور پر عموم بلویٰ اور تعاملِ ناس کی وجہ سے اس کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ اور اسی پر علماء کا فتویٰ ہے۔

وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء به يفتى لعموم البلوى ؎۱	ندیوں اور نہروں کو پانی کے ساتھ اجارہ پر دینا جائز ہے، اور عمومِ بلویٰ کی وجہ سے اس پر فتویٰ بھی ہے۔
والحيلة في الكل ان يستاجر موضعًا معلومًا لعطن الماشية وسيح الماء والمرعى ؎۲	اور سب کے اندر جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ نہر یا تالاب کے مخصوص حصّہ کو اجارہ پر لے لیا جائے، جو کہ جانوروں کو باندھنے اور پانی کی سینچائی کرنے اور جانوروں کو چرانے کے کام آئے۔

؎۱ درمختار کراچی ۶/ ۶۳، شامی زکریا ۹/ ۸۶، ھٰکذا فی الہندیہ ۴/ ۴۴۱ –

؎۲ تقریراتِ رافعی ۲/ ۱۳۰ –

پھر اس ضمن میں مچھلیاں بھی ماری جاسکتی ہیں۔

۲ اس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ عینیؒ نے بنایہ کے اندر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ سے بلا کسی قید سے بڑے تالاب کی مچھلیوں کی بیع کے جواز کو نقل فرمایا ہے، اگر اسکے پکڑنے میں مشقتِ کثیرہ کی ضرورت ہو۔ لیکن ابو العباس نے اس کو امام شافعیؒ کا قول نقل فرمایا ہے۔ لیکن جب اپنے مسلک میں رہ کر جواز کے لئے حیلہ کی شکل موجود ہے تو مسلک سے عدول کی ضرورت نہیں۔ اسلئے پہلی عبارت کے ذریعہ جواز کا جو پہلو سامنے آتا ہے اس کو اختیار کرلینا چاہئے۔ عینی کی عبارت حسبِ ذیل ہے۔

والمسلك المجتمع بنفسها فانها ليست على وجه القرار وفي الحلية حكى عن عمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلة جاز بيع السمك في بركة عظيمة وان احتيج الى مؤنة كثيرة وحكى ابو العباس هٰذا قول الشافعي۔[1]

اور جو مچھلیاں بڑے تالاب میں خود بخود جمع ہو جاتی ہیں وہ اس میں رکی ہوئی نہیں ہوتی ہیں چلی جاتی ہیں۔ اور حلیہ کے اندر عمر بن عبد العزیزؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ سے بڑے تالاب کے اندر مچھلیوں کی بیع کا جواز نقل کیا گیا ہے اگرچہ ان کو پکڑنے میں بڑی مشقت کی ضرورت ہوتی ہو۔ اور ابو العباسؒ نے اس کو امام شافعیؒ کا قول بتلایا ہے۔

صورتِ ثانیہ کے جواز کی متبادل شکل

اور صورتِ ثانیہ میں چونکہ تالاب یا نہر کے بند حصہ کی مچھلیوں کا مالک صاحبِ تالاب اور صاحبِ نہر ہی ہوتا ہے۔ اور اسی کو ان مچھلیوں کے حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، دوسروں کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اور صرف غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے

---

[1] بنایہ شرح ھدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ ۳/۸۳۔

پکڑنے سے پہلے ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن چونکہ پکڑنے سے پہلے فروختگی کا رواج عوام میں بہت زیادہ ہے۔ اور عوام کے درمیان یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ مچھلیاں پکڑنے کا حق صرف اس کے مالک کو ہے۔ اور حضرات فقہاء نے حق سے دست برداری کے بدلہ میں مالی عوض حاصل کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ لہٰذا صاحب تالاب یا صاحب نہر مچھلیاں پکڑنے کا اپنا حق دوسروں کے ہاتھ طے شدہ رقم کے عوض میں فروخت کر سکتا ہے۔ اس کے بعد خریدار کے لئے اپنے اختیار سے ان تالابوں اور نہروں سے مچھلیاں پکڑ پکڑ کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا بھی بلا تردد جائز ہوگا۔ اسی کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فانهم قالوا يجوز اخذ العوض على وجه الاسقاط للحق ولا ريب ان الفارغ يستحق المنزول به. لہ

پس بیشک فقہاء نے کہا ہے کہ اپنے حق کو ساقط کرنے (دست بردار ہونے) پر مالی عوض لینا جائز ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ دستبردار ہونے والا اس مال کا مستحق ہوجاتا ہے جس کے عوض میں دستبرداری دی ہے۔

تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کی مشہور و معروف شکل

آجکل کے زمانہ میں تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا سب سے معروف اور مشہور طریقہ جو لوگوں میں زیادہ تر رائج ہے وہ یہی ہے کہ تالاب میں پہلے سے مچھلیاں پرورش کی ہوئی نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ خالی تالاب یا جھیل کو خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر

لہ شامی کراچی ۴/۵۲۰، شامی زکریا ۷/۳۶، ایضاح النوادر ۱/۱۴۴۔

دیا جاتا ہے اور ٹھیکہ دار اس مدت کے درمیان پورے تالاب یا جھیل کو اپنے تصرف میں لاتا ہے۔ اور باہر سے مچھلیوں کو لاکر تالاب یا جھیل میں ڈال کر پرورش کرتا ہے اور ٹھیکہ دار اُن پرورش کی ہوئی مچھلیوں کو جال وغیرہ سے پکڑ کر حاصل کیا کرتا ہے تو اب یہاں مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ اس طرح خالی تالاب یا خالی جھیل کو مچھلیوں کی پرورش کرنے کے لیے ٹھیکہ پر دینا جائز ہے یا نہیں ؟ تو حضراتِ فقہاء نے تعاملِ ناس اور عمومِ بلوٰی کی وجہ سے اس طرح تالابوں اور جھیلوں کو مع ان کے حاشیہ اور کناروں کے ٹھیکہ پر دینے اور لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ علامہ رافعیؒ نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فلا یصح إجارۃ الآجام و الحیاض لصید السمك و رفع القصب و قطع الحطب او لسقی ارضه او غنمه و کذا إجارۃ المرعٰی و الحیلة فی الکل أن یستاجر موضعًا معلومًا لعطن الماشیة و سیح الماء و المرعٰی۔ [1]

جھیلوں اور تالابوں کی مچھلی کے شکار کیلئے اجارہ پر لینا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ان کے کناروں کو بانس اور لکڑیوں کے حاصل کرنے کے لیے یا زمین کی سیرابی یا بکریوں کو چرانے کے لیے اجارہ پر لینا جائز نہیں۔ اور یہی حکم چراگاہ کو اجارہ پر دینے کا ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک میں جواز کے لیے یہ حیلہ نکلتا ہے کہ جھیل اور تالاب کو مع حاشیہ کے مکمل بالخصوص اور متعین حصہ کو جانوروں کے باڑہ کے لیے یا پانی کی سینچائی یا چراگاہ کیلئے کرایہ پر لے لیا جائے تو جائز ہے۔

درمختار اور ہندیہ میں تعاملِ ناس اور عمومِ بلوٰی کی وجہ سے اسی پر فتویٰ نقل فرمایا ہے۔

---

[1] تقریراتِ رافعی ۱۴۰/۵ ۔

وَاِن اسْتَاجَرَ النَّهرَ وَالقَنَاةَ مَعَ المَاءِ لَمْ يَجُز اَيضًا لاَنَّ فِيهِ اِستِهلَاكَ العَيْنِ اَصْلاً وَالفَتوٰى عَلَى الجَوَازِ لِعُمُوْمِ البَلوٰى ۔ [1]
وَلَو اسْتَاجَرَ اَرضًا مَعَ المَاءِ تَجُوزُ تَبعًا ۔ [2]

اور نہر اور نالوں کو اگر پانی کے ساتھ اجارہ پر لیا جائے تو بھی جائز نہیں، اسلئے کہ اسکے اندر اصلاً عین کا استہلاک لازم آتا ہے، اور اجارہ کا انعقاد عین پر نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع پر ہوتا ہے۔ لیکن عموم بلوٰی کی وجہ سے فتویٰ جواز پر ہے۔
اور اگر زمین کو پانی کے ساتھ اجارہ پر لیا جائے تو تبعاً جائز ہے۔

نیز صاحب بحرؒ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایسے بڑے تالاب اور جھیل کے بارے میں خط لکھا گیا کہ جس میں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں تو ان کو اجارہ پر دینا جائز ہے یا نہیں۔ تو حضرت عمرؓ نے اسکی اجازت لکھی ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ، امام حمادؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے عبد الحمید ابن عبد الرحمٰن سے اس مسئلہ کے متعلق تبادلہ خیال فرمایا تو انہوں نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے پاس جھیل اور تالاب کی مچھلیوں کی بیع سے متعلق سوال لکھ کر بھیجا تو حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے فرمایا کہ ایسا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن صاحب بحرؒ نے اخیر میں ایضاح کے حوالہ سے عدم جواز نقل فرمایا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے اس کے ذیل میں منحۃ الخالق میں ایضاح کے قول کو زیادہ مناسب قرار دیا ہے۔ لیکن چونکہ اس زمانہ میں زیادہ تر لوگ اس قسم کے معاملات میں مبتلا ہیں اسلئے ایضاح کے قول راجح کو ترک کرکے عموم بلوٰی کے پیش نظر حضرت عمرؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے خط کو بنیاد بنا کر تالاب کو ٹھیکہ پر دینے

---

[1] ہندیہ ۴/۴۴۱ - [2] ہندیہ ۴/۴۴۱ -

کے مروجہ طریقہ کو جائز قرار دینا مناسب ہوگا۔

نیز صاحب درمختارؒ اور ہندیہ کی عبارت بھی اسکے لئے مؤید ہے۔ لہٰذا عدم جواز کا قول کرنا مناسب نہ ہوگا۔ صاحب بحر کی طویل عبارت میں سے اقتباس کر کے مختصر عبارت یہاں نقل کرتے ہیں۔

عن ابی الزناد قال کتبت الیٰ عمر ابن الخطاب فی بحیرۃ یجتمع فیہ السَّمکُ بِاَرضِ العِرَاق ان یُؤجرھا فکتب ان افعلوا (الیٰ قولہ) فکتَبَ الیٰ عُمَرَبن عَبدالعَزیز یسئلہ عن بیع صَیْدِ الاٰجَام فکتب الیہ عُمر انَّہٗ لاباسَ بہٖ (الیٰ قولہ) لکن بَعْد مدّتہٖ رأیت فی الایضاح عَدمِ جَوازِ اجَارتہٖ۔ ۳؎

(وقول الشامی) ومافِی الایضَاح بالقواعدِ الفقھیۃ الیق ۴؎

ابوالزناد فرماتے ہیں کہ میں نے عمر بن الخطاب کے پاس ایسے بڑے جھیل کے بارے میں خط لکھ کر معلوم کیا کہ جن میں مچھلیاں جمع ہوجاتی ہیں جو جھیل عراق کی سرزمین میں ہوتی ہے ان کو اجارہ پر دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ صاحب بحر فرماتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ اجارہ کا معاملہ کرسکتے ہو۔ پس عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس خط لکھا گیا جس میں جھیل و تالاب کے شکار کی بیع سے متعلق سوال کیا گیا تھا تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ ان کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ صاحب بحر فرماتے ہیں لیکن ایک مدت کے بعد ایضاح کے اندر اسکے اجارہ کے عدم جواز کی بات دیکھی گئی ہے۔ اور علامہ شامیؒ منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں کہ ایضاح کی عبارت زیادہ مناسب ہے۔

۱؎ درمختار کراچی ۶۳/۶، شامی زکریا ۸۶/۹ ۲؎ ہندیہ ۴۴۱/۴۔

۳؎ البحرالرائق کراچی ۷۳/۶ ۴؎ منحۃ الخالق کراچی ۷۳/۶ ـ

سرکاری نہروں کو ٹھیکہ پر لینا

سرکاری نہروں کے مخصوص حصّہ کو ٹھیکہ پر لینا اور اس مخصوص حصّہ سے ٹھیکیدار کا مچھلیاں مارنا، اور کسی کو اس سے مچھلیاں مارنے نہ دینا شرعی طور پر کیا حکم رکھتا ہے۔

تو فقہی جزئیات کا استقصار واحاطہ کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس طریقہ سے مچھلی ہی کے لئے نہروں کو ٹھیکہ پر لینا شرعی طور پر جائز نہیں۔ اسلئے کہ اس میں غیر مملوک اشیاء کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ جو مچھلیاں نہروں میں ہوتی ہیں وہ آزاد مچھلیاں ہوتی ہیں، کہیں سے آتی ہیں اور کہیں چلی جاتی ہیں۔ یہ کسی کی مملوک نہیں ہوتیں۔ تو ایسی صورت میں غیر مملوک اشیاء کی فروختگی لازم آتی ہے، جوکہ شرعاً باطل ہے۔ ایسی بیع منعقد ہی نہیں ہوتی۔ اور ایسی صورت میں ہر شخص کو اس میں سے مچھلیاں مار کر حاصل کرنیکا اختیار ہوگا۔ شرعی طور پر ٹھیکیداروں کو روکنے کا حق نہ ہوگا۔

اس کو صاحب فتح القدیر نے اس طرح کے الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

ولایجوز بیع السمك قبل ان یصطاد لانہ باع مالایملکہ وتمتہ فی الفتح بیع السمك فی البحر او النہر لایجوز [1]

اور شکار کرنے سے پہلے مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز نہیں، اسلئے اسمیں ایسی چیزوں کا فروخت کرنا لازم آتا ہے جن کا وہ خود مالک نہیں۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ دریا میں یا نہر میں مچھلیوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

اور اس مسئلہ کو امام شمس الائمہ سرخسیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولایجوز اجارۃ الآجام والانہار

اور بڑی بڑی جھیل اور نہروں کو مچھلی یا دوسری چیز

---

[1] فتح القدیر مع الہدایہ بیروت ۶/۷۰۹، مطبوعہ زکریا ۶/۲۷۳۔

لِصَيْدِ السَّمَكِ وَلَا لِغَيْرِهٖ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ اسْتِحْقَاقُ الْعَيْنِ وَلِاَنَّ السَّمَكَ صَيْدٌ مُبَاحٌ فَكُلُّ مَنْ اَخَذَهٗ فَهُوَ اَحَقُّ بِهٖ[۱]

کیلئے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، اسلئے کہ اس میں مقصود عین کو حاصل کرنا ہوتا ہے (اور اجارہ منافع پر ہوتا ہے نہ کہ عین پر) اور اسلئے کہ مچھلی ایسا شکار ہے جو ہر شخص کیلئے مباح ہے، لہٰذا جو بھی پکڑیگا وہی اس کا حقدار ہوگا۔

جواز کی متبادل شکل

نہروں کو ٹھیکہ پر لینے کے لئے متبادل شکل یہ ہے کہ سرکار سے یہ طے کر لیا جائے کہ نہر اور اس نہر سے متعلق اس کے کنارے کو بھی کرایہ پر خاص مدّت کیلئے لے لیا جائے اور ٹھیکہ دار کو یہ حق بھی حاصل ہو جائے کہ نہر کے کناروں سے وہ کسی قسم کی پیداوار یا خودرو گھاس یا پیڑ وغیرہ سے فائدہ اٹھا سکے تو اسی ضمن میں نہر کے اس مخصوص حصّہ کو وہ اپنی تحویل میں لے سکتا ہے۔ اور وہاں لوگوں کو آنے جانے سے منع کر سکتا ہے۔ اور اسی کے ذیل میں نہر کے اس حصّہ سے جو مچھلیاں وہ حاصل کریگا وہ اس کی ملکیت ہو جائیں گی۔ اب اس کے لئے ان کو بیچنا، خود کھانا اور خریدنے والوں کیلئے مچھلیاں خریدنا سب کچھ جائز ہو جائیگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے لوگوں کے درمیان تعامل اور عمومِ بلویٰ کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔ اور علامہ حصکفی نے الدر المختار کے اندر اسکو مفتیٰ بہ قول قرار دیا ہے۔ اور علامہ حصکفی کی عبارت حسب ذیل ہے۔

وَجَازَ اِجَارَةُ الْقَنَاةِ وَالنَّهْرِ مَعَ الْمَاءِ بِهٖ يُفْتٰى لِعُمُوْمِ الْبَلْوٰى[۲]

نالے اور نہروں کو پانی کے ساتھ اجارہ پر دینا جائز اور درست ہے۔ اور عمومِ بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے۔

---

[۱] مبسوط سرخسی ۱۶/۳۲ [۲] الدر المختار کراچی ۶/۶۳، شامی زکریا ۹/۸۶۔

ہندیہ میں اس مسئلہ کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

ولا یجوز اجارة ماء فی نهر اوقناة او بئر وان استاجر النهر والقناة مع الماء لم یجز ایضا لان فیه استهلاك العین اصلا والفتوی علی الجواز لعموم البلوی [۱]	نہروں، نالیوں اور کنوؤں کے پانی کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ اور نہر اور نالیوں کو اگر پانی کیساتھ اجارہ پر لیا جائے تو بھی جائز نہیں۔ اسلئے کہ اسکے اندر اصلاً عین کا استہلاک لازم آتا ہے۔ اور اجارہ کا انعقاد عین پر نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع پر ہوتا ہے۔ لیکن عموم بلویٰ کیوجہ سے فتویٰ جواز پر ہے۔

فقہاء کی مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نہروں کے اندر جو مچھلیاں ہوتی ہیں ان کو ٹھیکہ پر لینا شرعی طور پر جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر نہر کے کناروں کو عقد میں شامل کر کے نہر کے مخصوص حصہ کے پانی کو ٹھیکہ پر لے لیا جاتے تو عموم بلویٰ اور تعاملِ ناس کیوجہ سے عقدِ اجارہ جائز ہوجاتا ہے۔ اور اس کو یہ حق ہوگا کہ نہر کے اس حصہ پر آنے سے دوسروں کو روک دے، اور خود نہر کے اس حصہ سے مچھلیاں مار مار کر اپنے استعمال میں لاتے یا فروخت کرے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی متبادل رائے

اپنے زمانہ کے مایہ ناز محدث وفقیہ جن کے علوم ومعارف سے حافظ ابن عبدالبر، امام عزالدین بن عبدالسلام اور ابن حجر عسقلانی وغیرہ کے علوم وفنون یاد آتے ہیں۔ شاہ صاحب کی وفات کے موقع پر علامہ شبیر احمد عثمانی نے بے ساختہ یہ الفاظ

---

[۱] ہندیہ ۴/۴۴۱

جلسۂ عام میں فرمایا تھا کہ مجھ سے اگر مصر و شام کا کوئی آدمی پوچھتا کہ کیا تم نے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، شیخ تقی الدین ابن دقیق العید اور سلطان العلماء شیخ عزالدین ابن عبدالسلام کو دیکھا ہے تو میں استخارہ کر کے کہہ سکتا تھا کہ ہاں دیکھا ہے۔ صرف زمانے کا تقدم و تاخر ہے۔ [1]

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے ایک متبادل اور آسان شکل پیش فرمائی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا کہ عقد کے اندر فساد دو وجہوں سے آتا ہے۔

۱۔ حقِ شرع کی وجہ سے:- اور جس عقد میں حقِ شرع کی وجہ سے فساد آتا ہے وہ کسی حال میں بھی جائز نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ ایسا عقد جس میں نزاع اور اختلاف کے خطرہ کی وجہ سے فساد آجاتا ہے، اور اسمیں معصیت کا کوئی پہلو نہیں ہے، مگر موہوم نزاع اور اختلاف ہے، تو اگر ایسا عقد فاسد فریقین کے درمیان آپس کی تراضی سے واقع ہوجائے، اور بعد میں نزاع اور اختلاف پیدا نہ ہو تو دیانۃً جائز ہوجاتا ہے، اور نفع بھی حلال اور پاک ہوجاتا ہے۔ صاحبِ ہدایہ اور حافظ ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے بھی شاہ صاحب نے یہ بات ثابت فرمائی ہے، کہ اگر موہوم نزاع کی وجہ سے عقد کے اندر فساد کا اندیشہ ہے، لیکن بعد میں نزاع اور اختلاف پیدا نہ ہو اور عقد اپنی تکمیل کو پہنچ جائے تو دیانۃً عقد صحیح ہوجاتا ہے۔ لہٰذا غیر مقدور التسلیم مبیع کو اگر قبل القبض فروخت کردیا جائے اور بعد میں نزاع اور اختلاف بھی پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں جائز اور درست ہوجاتا ہے۔

لہٰذا یہ اصولی مسئلہ جہاں جہاں منطبق ہوجائے وہاں وہاں قبل القبض فروخت کرنا بھی جائز ہوجائیگا۔

---

[1] تاریخ دارالعلوم دیوبند ۲/۲۰۷

إنّ من البُيوع الفَاسِدة مَا لَو اتى بها احد جازت دِيانةً وان كانت فاسِدةً قضاءً، وذلك لانّ الفسَاد قد يكونُ لِحَقِّ الشرع، بأن اشتمل العقد على مَا ثُمّ فلا يجوز بحالٍ وقد يكون الفساد لمخافة التَّنازع، ولا يكون فيه شئ اخر يُوجبُ الاِثمَ فذلك إن لَمْ يقع فيه التنازع جاز عندى ديانة وإن بقى فاسدًا قضاءً لِارْتِفاع عِلّة الفسَادِ وهِيَ المنازعة ويدلّ عليه مسَائلهم فى باب المضاربة و الشركة. فانّها رُبمَا تكون فاسِدة مع انّ الربحَ يكون طيّبًا وراجع الهداية. ونبّه الحافظ ابن تيمية فى رسالته على انّ من البُيوع مَا لا يقع فيها النزاع فتكون

بیوعِ فاسدہ میں سے ایک شکل یہ ہے کہ کوئی شخص اسکا ارتکاب کرے، تو وہ دیانۃً جائز ہوگی، اگرچہ قضاءً فاسد ہوگی، اور یہ اس وجہ سے ہے کیونکہ فساد کبھی حقِ شرع کیوجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ عقد معصیت کو مشتمل ہو، اسلئے یہ صورت کسی حال میں جائز نہ ہوگی۔ اور فساد نزاع اور اختلاف کے خوف سے ہوتا ہے، اور اسمیں کوئی دوسری ایسی چیز نہ ہو جو معصیت کو مستلزم ہو۔ تو اگر ایسے عقد میں نزاع اور اختلاف واقع نہ ہو تو وہ میرے نزدیک دیانۃً جائز ہے، اگرچہ قضاءً فاسد ہی رہیگی، علتِ فساد کے ختم ہوجانے کی وجہ سے۔ اور علتِ فساد نزاع اور اختلاف ہے۔

اور باب المضاربۃ والشرکۃ میں فقہاء کے بیان کردہ مسائل اسی پر دال ہیں۔ کیونکہ وہ بسا اوقات فاسد ہوتے ہیں، باوجودیکہ ان کا نفع پاک ہوتا ہے۔ اور ہدایہ کی مُراجعت کیجائے۔ حافظ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ میں اسپر متنبہ کیا ہے کہ جن بیعوں میں نزاع اور اختلاف نہ ہو وہ جائز ہوتی ہیں۔

فإن ذلك جائزة، فإذا ادخلتها في الفقه وجدتها محظورة، لأن اكثر احكام الفقه تكون من باب القضاء، والديانة فيها قليلة وانما يصار الى القضاء بعد النزاع فإذا لم يقع النزاع ولم يرفع الامر الى القاضي نزل حكم الديانة لا محالة، فيبقى الجواز له

چنانچہ جب تم اسے فقہ میں لیجاکر دیکھو گے تو اسے ممنوع اور محظور پاؤگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ کے اکثر مسائل باب قضاء سے متعلق ہوتے ہیں، اور اس میں باب دیانت سے متعلق مسائل کم ہوتے ہیں، اور یقیناً معاملہ مجلس قضاء میں نزاع اور اختلاف کے بعد ہی پہنچتا ہے۔ لہذا جب نزاع اور اختلاف واقع ہی نہ ہو، اور معاملہ قاضی تک نہ پہونچے تو لامحالہ دیانت کا حکم ثابت ہوگا۔
لہذا ایسے معاملات میں جواز ہی کا پہلو باقی رہتا ہے۔

بیع فاسد میں مشتری ثانی کا تصرف

تالاب اور جھیل اور نہروں کو ٹھیکہ پر لینے یا ان کی مچھلیوں کو پکڑنے سے پہلے فروخت کرنے کی جو صورتیں ماقبل میں تفصیل سے آچکی ہیں ان میں سے جن صورتوں میں مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور رفع فساد کے لئے جو حیلے اور طریقے بتلائے گئے ہیں ان میں سے کوئی حیلہ بھی اختیار نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں عقد اپنی جگہ فاسد ہی رہیگا۔ لیکن عقد فاسد کی وجہ سے مبیع مشتری کی ملکیت سے باہر نہیں ہوتی ہے، بلکہ ملکیت میں آجاتی ہے، مگر اس کے لئے صحت کی

له فیض الباری علی صحیح البخاری کتاب البیوع ۳/۲۵۸ -

شرائط کو اختیار کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر مشتری اوّل نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے یا ہبہ کر دیا ہے یا صدقہ کر دیا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مشتری ثانی اور موہوب لہٗ اور متصدق علیہ کے لئے اشیاءِ مذکورہ جائز اور حلال ہو جاتی ہیں، اسکے حق میں کسی قسم کی خرابی باقی نہیں رہتی ہے۔ لہٰذا تالاب اور جھیل وغیرہ کے مذکورہ مسائل میں اگر معاملہ فاسد اختیار کیا گیا ہے اسکے بعد ٹھیکیدار یا مشتری اوّل سے دوسرے لوگ مچھلیاں خریدلیں، یا وہ مچھلیاں بازار اور مارکیٹ میں آجائیں تو وہاں سے جو شخص بھی خریدے گا تو اس کے لئے خریدنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا سب کچھ بلا تردد جائز اور حلال ہے۔ اسکے حق میں کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہیں رہیگا ــــ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

المبيع الفاسد فانّهٗ لايطيبُ لهٗ لفساد عقدهٖ ويطيبُ للمشتري منه لصحّةِ عقدهٖ۔ [1]	بیع فاسد میں مشتری اوّل کے لئے تصرف جائز نہیں ہے، اسکے عقد فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اور مشتری ثانی کے لئے اسکے عقد صحیح ہونے کی وجہ سے تصرف جائز ہے۔
وبيان ذٰلك في مسائل المشتري شراءً فاسدًا اِذا باع المشتري اَوْ وَهبَهٗ اَوْ تصدّقَ بهٖ بَطلَ حق الفسخ (الیٰ قوله) ويطيبُ للمشتري الثاني لانّهٗ مَلكهٗ بعقدٍ صحيحٍ [2]	اور شراءِ فاسد کے بیان میں۔ شراءِ فاسد کے مسائل کی وضاحت یہ ہے کہ جب مشتری مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیگا یا ہبہ کر دیگا یا صدقہ کر دیگا تو فسخ کا اختیار ختم ہوجاتا ہے۔ اور مشتری ثانی کے لئے مبیع کے اندر تصرف جائز اور حلال ہے۔ اسلئے کہ مشتری ثانی عقد صحیح کیساتھ شئی کا مالک ہو چکا ہے۔

---

[1] در مختار کراچی ۹۸/۵، شامی زکریا ۳۰۰/۷، ومعناہ عنایہ مصری ۲۳۲/۵، البحر الرائق کراچی ۹۵/۶
[2] بدائع الصنائع کراچی ۳۰۱/۵، بدائع زکریا ۵۸۵/۴۔

(۸)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار

بہت سے مسائل زمانہ کے عرف ورواج اور لوگوں کے آپس کے تعامل اور عموم بلوی کی وجہ سے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ یہ مضمون اسی قسم کے مسائل کا مجموعہ ہے۔

فَاسۡئَلُوۡۤا اَہۡلَ الذِّکۡرِ اِنۡ کُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ ۝

(سورۃ النحل آیت ۴۳، سورۃ الانبیاء آیت ۷)

اگر تم کو معلوم نہیں ہے تو اہلِ علم اور یاد رکھنے والوں سے پوچھ لیا کرو۔

عُرف کی لغوی تعریف

عرف کے معنی اور حقیقت اہلِ لغت کے نزدیک بخشش، بھلائی، عطیہ، اور قوم کے آگے پیچھے آنے اور اونچی جگہ کے ہیں[۱] قرآن کریم میں ہے وَاۡمُرۡ بِالۡعُرۡفِ[۲] بھلائی کا حکم کرو۔

عُرف کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں عرف کی حقیقت اس طرح بیان کی جاتی ہے جمہور قوم کا کسی قول یا عمل کو اختیار کرنے کا عادی بنجانا۔ اس کو صاحبِ لغۃ الفقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] مصباح اللغات ص۵۲۵ [۲] سورۃ اعراف آیت ۱۹۹۔

اَلْعُرْفُ عَادَةُ جُمْهُوْرِ قَوْمٍ فِیْ قَوْلٍ اَوْعَمَلٍ اھ[1]

جمہور قوم کا کسی قول یا عمل میں عادی ہونے کو عرف کہا جاتا ہے۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ اصطلاح میں عرف کی حقیقت اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی اَمر لوگوں کے ذہنوں میں راسخ اور رائج ہوجائے، اور فطرت سلیمہ اور اچھے لوگ اس کو قبول کرلیں۔ اس کو صاحب قواعد الفقہ اور المنجد نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اَلْعُرْفُ مااستقرّت النّفوس علیہ بشہادۃِ العقول وتلقتہ الطّبائع السّلیمۃ بالقبول[2]

عرف وہ اَمر ہے جو عقل کی تائید سے ذہنوں میں راسخ ہوچکا ہو، اور اچھے لوگوں نے اسکو قبول کرلیا ہو۔

عادت کی تعریف

عادت کی حقیقت لغت میں کسی اَمر کے خوگر اور عادی بن جانے کے ہیں۔ اور اصطلاح میں عادت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی اَمر کو بار بار کرنے کی وجہ سے لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوچکا ہو۔ اور اچھے اور نیک لوگ بھی اس اَمر کو بلاتکلف اختیار کرلیتے ہوں۔ اور پوری قوم اس امر کو اختیار کرنے کی عادی بن چکی ہو۔ اور قوم میں وہ امر مشہور ومعروف ہوچکا ہو۔ اس کو ابن عابدین شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اِنَّ الْعَادَةَ مَاْخُوْذَةٌ مِنَ الْمُعَاوَدَةِ وَهِیَ بِتَكَرُّرِهَا وَمُعَاوَدَتِهَا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰی حَتّٰی صَارَتْ مَعْرُوْفَةً

بیشک عادت لفظ معاودت سے ماخوذ ہے۔ اور وہ یکے بعد دیگرے بار بار لوٹنے کی وجہ سے ذہنوں میں راسخ اور رائج ہوچکا ہو۔ اور لوگوں کے ذہنوں نے

---

[1] لغۃ الفقہاء ص۳۰۹ [2] قواعد الفقہ اشرفی بکڈپو دیوبند ص۳۷۷، المنجد بیروت ص۵۰۰۔

مُسْتَقِرَّةً فِي النُّفُوسِ وَالْعُقُولِ مُتَلَقَّاةً بِالْقَبُولِ مِنْ غَيْرِ عَلَاقَةٍ وَلَا قَرِيْنَةٍ حَتّٰى صَارَتْ حَقِيْقَةً عُرْفِيَّةً [۱]	بلا کسی دلیل اور قرینہ کے اس کو اختیار کرلیا ہو۔ حتیٰ کہ عرف میں اس نے ایک حقیقت کی حیثیت اختیار کرلی ہو۔

اور علامہ ابن نجیم مصریؒ نے الاشباہ والنظائر میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

العَادَةُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَسْتَقِرُّ فِي النُّفُوسِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَكَرِّرَةِ المقبولة عِنْدَ الطَّبَائِعِ السَّلِيْمَةِ [۲]	عادت ایسے امور کا نام ہے جو بار بار پیش آنیکی وجہ سے ذہنوں میں راسخ ہوچکے ہوں اور فطرت سلیمہ نے اسکو قبول کرلیا ہو۔

عُرف اور عادت کا فرق

عرف اور عادت کے مابین کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ دونوں کے الفاظ اور مفہوم تو مختلف ہیں۔ مگر دونوں کے مصداق میں کوئی فرق نہیں، بلکہ مصداق دونوں کا ایک ہی ہے کہ عادت میں کسی امر کا ذہنوں میں راسخ ہونے اور طبیعتِ سلیمہ کے اسکو قبول کرنے کے لئے تکرار شرط ہے، اور عرف میں تکرار کی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں مفہوم میں مختلف اور مصداق میں متحد ہیں۔ اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴ [۲] الاشباہ والنظائر ادارۃ النشر والاشاعۃ دیوبند ص۱۵۰، عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم سہارنپور ص۹۴، زکریا ص۱۵۷۔

فالعَادۃُ والعرفُ بمعنیً وَاحِد من حیث المِصْدَاقِ وان اختلفا من حَیثُ المفهوم الخ [1]

پس عادت اور عرف دونوں کا مصداق ایک ہے اگرچہ دونوں اپنے مفہوم کی حیثیت سے مختلف ہیں۔

اجماع کی حقیقت

قرآن وسنت (حدیث) کے بعد اجماعِ امت ایک اہم ترین حجتِ شرعیہ ہے۔ اور معتزلہ اور خوارج اور شیعہ امامیہ کے علاوہ تمام امت کا اجماع کی حجیت پر اتفاق ہے۔ لغت میں اجماع کے دو معنی آتے ہیں۔

۱۔ عزم کرنے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے اَجمَعَ فلانٌ علیٰ کَذَا۔ اَیْ عَزَمَ فُلَانٌ۔ فلاں نے فلاں شئی کا قصد کیا۔ قرآن کریم میں فَاَجْمِعُوْا امرکُمْ ای فَاعْزِمُوْا امرکم الآیہ۔ تم اپنے امر کا قصد کرو۔

۲۔ اجماع بمعنی اتفاق اور اتحاد کے ہیں۔ کہا جاتا ہے اَجْمَعُوْا عَلیٰ کَذَا ای اتفقوا علیہ۔ وہ لوگ فلاں شئی پر متفق ہوگئے۔ اس کو صاحب التوضیح۔ اور صاحب فصول الحواشی نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

الاِجمَاعُ ھوفِی اللّغۃِ العَزم یقال اجمعَ فلانٌ علی کذا عزم وَالاتفاق یُقَالُ اَجمعَ القَوْمُ علی کَذَا اتفقوا الخ [2]

اجماع کے معنی لغت میں عزم کرنیکے ہیں۔ کہا جاتا ہے اجمع فلان علی کذا یعنی فلاں نے فلاں کا عزم کیا اور اتفاق کرنیکے معنی میں آتا ہے کہا جاتا ہے اجمع علی القوم علی کذا لوگوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے

---

[1] رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴ [2] توضیح وتلویح لکھنوٗی الحاشیہ ص۵۱۶، ۵۴۸، فصول الحواشی اشرفی بکڈپو دیوبند ص۱۲۶، حاشیہ اصول الشاشی ص۸۶۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں اجماع کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا کسی بھی زمانہ میں کسی دینی مسئلہ میں متفق ہوجانا۔ اس میں عوام کے اتفاق کا اعتبار نہیں۔ مجتہدین ہی کا اتفاق لازم ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاتا ہے کہ امت کے جملہ اہل حل وعقد کسی مسئلہ میں پختہ ارادہ کے ساتھ متفق ہوجائیں علماء اس کو ان الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔

وفی اصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر دینی [1]

اور اصطلاح میں اجماع کے معنی امت محمدیہ کے علماء مجتہدین کا کسی زمانے میں کسی دینی مسئلہ میں رائے دہی میں متفق ہوجانا۔

اجماع کی حجیت اور اسکی دو قسمیں

اجماع کی دو قسمیں ہیں۔

۱ اجماع صریح ۔ اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زمانہ کے تمام مجتہدین کسی دینی مسئلہ میں صاف لفظوں میں اپنی اپنی رائے ظاہر کرکے اتفاق کا اظہار کریں۔ اور اجماع صریح باتفاق امت معتبر اور حجت شرعی ہے۔

مثال | دورِ صحابہؓ میں مانعین زکوٰۃ ۔ مرتدین سے قتال کا مسئلہ۔

[1] قواعد الفقہ ص ۱۶۰، فصول الحواشی اشرفی بکڈپو دیوبند ص ۲۹۲، توضیح وتلویح ص ۳۴۸، لکھنؤ ص ۵۱۶۔

بیع استصناع کا مسئلہ جو دورِ صحابہؓ سے اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔

۲۔ اجماعِ سکوتی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زمانہ کے بعض مجتہد اپنی رائے کو صراحۃً ظاہر کردیں اور بقیہ مجتہدین سکوت اختیار کریں، انکار نہ کریں۔

اجماع کی یہ صورت حجیت میں مختلف فیہ ہے۔ اس میں تقریباً پانچ اقوال ہیں۔ بہرحال اکثر احناف اور حنابلہ اس اجماع کی حجیت کے قائل ہیں۔ مگر انکے نزدیک اجماع سکوتی کو معتبر ماننے میں تین شرطیں بہت اہم ہیں۔

۱۔ سکوت۔ انکار کی علامت سے خالی ہو۔

۲۔ جس مسئلہ میں رائے کا اظہار کیا جائے وہ تمام مجتہدین کو معلوم ہو۔

۳۔ مسئلہ اجتہادی ہو منصوص نہ ہو۔

مثال جیسے حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں مسئلہ التقاءِ ختانین۔ حضرت عمرؓ کے اعلان پر سب نے سکوت اختیار فرمالیا تھا۔

عُرف اور اجماع کا فرق

عرف اور اجماع میں بہت بڑا فرق ہے۔ کیونکہ عُرف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی دینی یا دُنیاوی مسئلہ میں زمانہ کے عوام و خواص، مجتہد، غیر مجتہد سب کا تعامل میں متفق ہوکر اس مسئلہ کو تلقی بالقبول کے طور پر اختیار کرلینا۔ اور اجماع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی دینی مسئلہ میں زمانہ کے تمام مجتہدین اور اہلِ حل و عقد کا رائے دہی میں متفق ہوجانا۔ نہ اس میں عوام و غیر مجتہد کا کوئی دخل ہوتا ہے، اور نہ ہی دُنیاوی اور سیاسی مسئلہ کا تعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا عرف و اجماع دونوں میں مصداق اور مفہوم دونوں کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے۔ اس کو علماء نے اس قسم کے

الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

الْاِجْمَاعُ هو فی الاصْطِلَاحِ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِیْنَ من اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ علیه وَسَلَّمَ فی عَصْرٍ عَلٰی امرٍ دِیْنِیٍّ وَاَیْضًا الْعَزْمُ التَّامُّ عَلٰی اَمْرٍ مِنْ جَمَاعَةِ اَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ[1]

اصطلاح میں اجماع اُمتِ محمدیہ کے علماءِ مجتہدین کا کسی زمانہ میں کسی دینی مسئلہ میں رائے دہی میں متفق ہوجانا اور یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اُمت کے اہلِ حل و عقد کی جماعت کا کسی معاملہ میں پختگی کے ساتھ رائے دینے میں متفق ہوجانا۔

شریعت میں عرفِ عام اور عرفِ خاص دونوں کا اعتبار

اسلامی شریعت میں ہر اَمر میں اعتدال کی رعایت رکھی ہے۔ اور افراط و تفریط شریعت میں جائز نہیں۔ اور شریعت کے بہت سے مسائل علاقہ اور زمانہ کے عرف اور رواج اور اہلِ زمانہ کے تعامل پر مبنی ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ صرف عرفِ عام ہی معتبر ہے یا عرفِ خاص کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ اس بارے میں صحیح تحقیق یہی ہے کہ جس طرح عرفِ عام کا اعتبار کر کے اس کو ایک دلیلِ شرعی قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح عرفِ خاص کو بھی شرائط و حدود کی رعایت کر کے حجتِ شرعیہ قرار دیا گیا ہے۔ البتہ عرفِ عام سے حجتِ عامہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور عرفِ خاص کے ذریعہ حجتِ عام کا ثبوت نہیں ہوتا۔ بلکہ عرفِ خاص صرف اپنے علاقہ اور زمانہ کے ساتھ اور اسی کے دائرہ میں محدود ہوتا ہے۔

---

[1] قواعد الفقہ ص ۱۶۰، توضیح و تلویح ص ۳۳۵ لکھنؤ ص ۵۱۶،
ہکذا فصول الحواشی اشرفی بکڈپو دیوبند ص ۲۹۶،

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وحاصلہ انّ حکم العرف یثبت علیٰ اھلہ عاماً او خاصاً فالعرف العام فی سائر البلاد یثبت حکمہ علیٰ اھل سائر البلاد والخاص فی بلدۃ واحدۃ یثبت حکمہ علیٰ تلک البلدۃ [1]

اور اسکا حاصل یہ ہے کہ عرف چاہے عام ہو یا خاص اسس کا حکم اس کے اہل پر ثابت ہوتا ہے لہٰذا عرف عام تمام شہروں میں ہوتا ہے تو اسس کا حکم بھی تمام ہی بلاد میں ثابت ہوگا۔ اور عرف خاص بلد واحد میں ہوتا ہے لہٰذا اسکا حکم بھی اسی بلد ہی میں ہوگا۔

اسس کو فقہاء نے دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی بیان فرمایا ہے۔

لافرق بینہما ھنا الّا من جھۃ انّ العرف العام یثبت بہ الحکم العام والعرف الخاص یثبت بہ الحکم الخاص [2]

عرف عام وخاص میں کوئی فرق نہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ عرف عام سے حکم بھی عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم بھی خاص ہی ثابت ہوتا ہے۔

عرف عام کا دائرہ اور تحدید

سُوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عُرف عام کے ثبوت کا دائرہ اور تحدید کیا ہے ؟ کیا عُرف عام ہونے کے لئے پوری دُنیا یا پورے ملک میں اس کا تعامل اور تعارُف شرط ہے، یا صرف تعددِ بلاد کا تعامُل عرف کے عام ہونے کے لئے کافی ہے۔؟

---

[1] نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۲ [2] رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۲۔

تحقیق سے یہی ثابت ہے کہ عرفِ عام کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس میں زیادہ تنگی نہیں ہے۔ کہ کبھی کسی براعظم یا برِصغیر کے تعامل سے عرفِ عام ہوجاتا ہے۔ اور کبھی پورے ملک یا صوبہ کے تعامل سے، اور کبھی دو، دو، تین تین بلاد کے تعامل سے بھی عرفِ عام کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف کے عام ہونے کے لئے براعظم یا پورے ملک یا صوبہ کا تعامل شرط نہیں ہے، بلکہ صرف دو تین شہر وآبادی و بلاد کے درمیان تعامل اور تعارف سے بھی عرفِ عام کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ اسکو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالاَحْكَامُ تَبْتَنِي عَلَى العُرْفِ فَيُعْتَبَرُ فِي كُلِّ اِقْلِيْمٍ وَفِي كُلِّ عَصْرٍ عُرْفُ أَهْلِهٖ الخ [1]	عرف پر بھی احکامِ شرعیہ کی بناء ہوتی ہے لہٰذا ہر ملک یا صوبہ میں اور ہر دور اور ہر زمانہ میں اسکے اہلِ ملک اور اہلِ زمانہ کے عرف کا اعتبار ہوا کرتا ہے

اور بلادِ واحد کے عرف کے مقابلہ میں عرفِ عام کو رکھا گیا ہے۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فالعُرف العام فِي سَائِرِ البِلَادِ يثبت حُكمهُ على سَائِرِ البِلَادِ والخاصُ في بلدةٍ وَاحِدَةٍ يثبت حُكمُهُ على تلك البلدة الخ [2]	لہٰذا عرف جب کسی بلاد میں عام ہوجاتے تو اس کا حکم بھی ان تمام بلاد میں ثابت ہوجائے گا اور عرف جب کسی بلاد واحد کے ساتھ خاص ہو تو اس کا حکم بھی صرف اسی شہر میں ہوا کرے گا۔

---

[1] البحر الرائق کراچی ۱۳۶/۶، زکریا ۲۲۸/۶، رسائل ابن عابدین ۱۳۲/۲۔

[2] رسائل ابن عابدین ۱۳۲/۲۔

عُرف عَام کا دائرۂ عمل

عرف عام چونکہ متعدد بلاد میں عام ہوتا ہے۔ اسلئے اسکا دائرۂ عمل بھی عام ہوگا۔ لہٰذا عرف عام تمام بلاد میں اپنی شرائط کے ساتھ معتبر ہوگا۔ لہٰذا اس کا دائرۂ عمل بھی محدود نہیں ہوگا، بلکہ عام ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالعُرفُ العَامُ فی سَائرِ البِلَادِ یثبتُ حکمُہٗ علیٰ اَھلِ سَائرِ البلادِ وَالعُرفُ الخَاصُ فی بلدۃٍ وَاحِدَۃٍ یثبت حُکمُہٗ علیٰ تلکَ البلدۃِ فقط[1]	عرف عام تمام بلاد میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا حکم بھی تمام بلاد میں جاری ہوسکتا ہے اور عرف خاص بلد واحد میں ہوتا ہے اس لئے اسکا حکم بھی اسی بلد میں محدود ہوگا۔

عرف خاص کا دائرۂ عمل

عرف خاص کا دائرۂ عمل صرف اسی شہر یا اسی برادری کے ساتھ مخصوص ہوگا جس شہر یا جس برادری میں اس اَمر کا عرف عام ہوچکا ہو۔ دوسری برادری یا دوسرے شہر والوں کو اس وقت تک اس کا اختیار کرنا جائز نہ ہوگا جب تک وہاں بھی تمام لوگوں میں اس اَمر کا تعامُل نہ ہو۔ لہٰذا عرف خاص کا دائرۂ عمل اسی مخصوص شہر یا مخصوص برادری کے درمیان میں محدُود ہوگا۔ اس کو فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

العُرفُ الخاصُ۔ انّمایعتبر فی حقِ اَھلِہٖ فقط[2] والخاصُ فی بَلدۃٍ وَاحِدَۃٍ	عرف خاص صرف اسی شہر یا اسی برادری والوں کے حق میں معتبر ہوتا ہے جس میں اس امر کا عرف ہوچکا ہے۔ اورعرف خاص

---

[1] نشر العرف فی رسائل ابن عابدینؒ ۲/۱۳۲ ۔

[2] عقود رسم المفتی سعدیہ مظاہر علوم ص ۹۹ ، زکریا ص ۱۸۴ ۔

يثبت حكمه على تلك البلدة فقط [1] | صرف بلد واحد میں ہوتا ہے لہٰذا اسکا حکم بھی صرف اسی بلد میں ثابت ہو سکتا ہے۔

عرف عام کے معتبر ہونے کی شرائط

ہر قسم اور ہر طرح کا عرف وعادت شریعت میں معتبر نہیں، بلکہ عرف وعادت کے معتبر ہونے کے لئے مخصوص شرائط کا لحاظ رکھنا لازم ہے۔ ان میں سے عرف عام کے معتبر ہونے کے لئے چھ شرطیں ذکر کر دیتے ہیں جو نہایت ضروری ہیں:

شرط ۱: جس اَمر کا عرف اور تعامل لوگوں کے درمیان ہو چکا ہے وہ بلد واحد میں نہ ہو بلکہ متعدد بلاد میں اس اَمر کا تعامل ہو چکا ہو۔

شرط ۲: متعدد بلاد میں اس اَمر کا تعامل ایک ہی زمانہ میں ثابت ہو۔

شرط ۳: جن بلاد میں اس اَمر کا تعامل ہے ان بلاد میں ہر انسان بلا تامل اس اَمر کا اعتبار کرکے اس کو اختیار کرتے ہوں، ایسا نہ ہو کہ بعض لوگ اختیار کرتے ہوں اور بعض لوگ ترک کر دیتے ہوں۔ اور ایسا بھی نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا جاتا ہو اور کبھی اختیار نہ کیا جاتا ہو، بلکہ جب بھی موقع ہو بلا تردد اختیار کیا جاتا ہو۔

شرط ۴: عرف طاری نہ ہو بلکہ عرف سابق ہو یعنی جس وقت عرف کی وجہ سے اس اَمر کا اعتبار کرکے معاملہ کیا جا رہا ہے، اس معاملہ سے پہلے اس امر کا رواج پڑ چکا ہو۔ ایسا نہ ہو کہ معاملہ کے بعد ہی عرف واقع ہو رہا ہو۔

شرط ۵: عرف عام کی وجہ سے ترکِ نص لازم نہ آتا ہو۔

شرط ۶: عرفِ عام کے اختیار کرنے کی وجہ سے حرام قطعی کا ارتکاب لازم

---

[1] رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۲ -

نہ آتا ہو۔ لہٰذا اگر لوگوں کے درمیان سودی معاملہ کا رواج پڑجائے۔ اور شراب نوشی
قمار بازی اور عورتوں و مردوں کا اختلاط اور مخلوط محفلیں عام ہوجائیں ۔ اور
معاشرہ میں اس کو بُرا بھی نہ سمجھا جائے، بلکہ اس کا عام رواج ہوجائے، تو محض اسکے
عام رواج ہوجانے کی وجہ سے یہ اُمور جائز نہیں ہوں گے۔ بلکہ ان کی حُرمت بحالہٖ
باقی رہے گی۔ اور لوگوں کے درمیان سے ایسے حرام امر کا رواج ختم کردینا لازم ہوگا۔

عُرفِ خاص کے معتبر ہونیکی شرائط

عرفِ خاص بھی شریعت میں معتبر ہوتا ہے۔ مگر اسکے معتبر ہونیکے
لئے بہت سی شرائط ہیں۔ ان میں سے اہم ترین پانچ شرائط ہم یہاں پر درج کرتے ہیں۔

شرط ۱ عرفِ خاص بلدِ واحد یا برادری واحد میں واقع ہوتا ہے، تو جس بلد
یا جس برادری میں کسی اَمر کا عرف ہوتا ہو تو اس شہر یا برادری میں
اس اَمر کے اختیار کرنے میں کسی کو تامّل نہ ہوتا ہو، اور شہر یا برادری کا ہر فرد
اس اَمر کو بلا تامّل اختیار کرلیتا ہو، ایسا نہو کہ کبھی اختیار کیا جاتا ہو اور کبھی
ترک کردیا جاتا ہو، اور ایسا بھی نہ ہو کہ بعض افراد اختیار کرتے ہوں اور بعض افراد
ترک کردیتے ہوں۔

شرط ۲ عرفِ خاص کی وجہ سے نصِ شرعی کی تخصیص لازم نہ آتی ہو۔

شرط ۳ عرفِ خاص کی وجہ سے ترکِ قیاس لازم نہ آتا ہو۔

شرط ۴ عرفِ خاص کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ جو
کتاب و سُنت سے ثابت ہے۔

شرط ۵ جب دو آدمیوں کے درمیان معاملہ کیا جارہا ہو، عُرف کا ثبوت
اس معاملہ سے پہلے ہوچکا ہو، عرف طاری کا اعتبار نہیں۔

ان پانچ شرطوں کی رعایت سے عُرفِ خاص پر عمل کرنا اور اُسکا اعتبار کرنا شرعًا

جائز ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی برادری یا شہر میں یہ رواج پڑ چکا ہو کہ دُلہن کو رخصتی کے وقت سُسرال کی طرف سے جو زیورات دیئے جاتے ہیں وہ تملیکاً دیئے جاتے ہیں تو اگر بلا تصریح دیئے جائیں گے تو اس شہر یا برادری میں دُلہن خود بخود ان اشیاء کی مالک ہو جائے گی۔ اور اگر کسی برادری یا شہر میں مالک نہ بنانے کا رواج ہے، تو بلا تصریح دینے کی صورت میں وہاں پر دلہن ان اشیاء کی مالک نہیں ہوگی۔

عرف و عادت کی حجیّت پر فقہی اصول

حضرات فقہاء نے عرف و عادت کو حجتِ شرعی تسلیم کیا ہے۔ اور اسکی حجیت پر حضرات فقہاء نے بہت سے اصول قائم کئے ہیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی بھی اس کی حجیت پر دلیل ہے چنانچہ عرف و عادت کی حجیت پر حضرات فقہاء نے جو اصول مقرر فرمائے ہیں ان میں سے دس اہم ترین اصول بیان کرتے ہیں۔

اصول ۱

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

مَارَاٰهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ۔[۱]

جس کام کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

اس اصول کے اعتبار کرنے میں اس کا لحاظ ضروری ہے کہ جس کو مسلمان اچھا سمجھ رہے ہیں وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ ہو۔

اصول ۲

تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَالْعَادَةِ[۲]

حقیقت کو عرف، تعامل کے عام ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

---

[۱] الاشباہ والنظائر ص ۱۵ [۲] الاشباہ والنظائر ص ۱۰۱۔

اصول ۳

الثابت بالعُرفِ کالثابت بالنّصِ[1]

جو اَمر عرف سے ثابت ہوتا ہے وہ نص سے ثابت ہونے کی طرح ہے۔

اصول ۴

الاشیاءُ علیٰ ظاھرِ مَاجَرَتْ بِہِ العَادۃ[2]

اشیاء کا حکم لوگوں کی عادت اور رواج کے ظاہر پر دائر ہوتا ہے۔

اصول ۵

المعروفُ کالمشروطِ[3]

لوگوں کے درمیان کا عرف صراحت کے ساتھ شرط لگانے کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اصول ۶

اَلمَعرُوفُ عُرفًا کَالمَشرُوطِ شَرعًا[4]

جو چیز عرف کے اندر معروف و مشہور ہے وہ شرعی شرط کے درجہ میں ہے۔

اصول ۷

اُمُورُ المُسلمِین محمُولۃٌ علَی السَّدَادِ وَ الصَّلَاحِ حَتّٰی یَظہر غیرہٗ[5]

مسلمانوں کے معاملات صحیح اور درستگی پر محمول ہوتے ہیں جب تک اس کے خلاف ظاہر نہ ہو جائے۔

اصول ۸

اسْتِعمَالُ النَّاسِ حُجَّۃٌ یَجِبُ العَمَلُ بِھَا[6]

لوگوں کا استعمال اور تعامل ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

---

[1] عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ص۹۵ زکریا ص۱۲۶، زکریا ص۱۲۳ شامی کراچی ۴/۳۶۴ زکریا ۶/۵۵

[2] الاشباہ ص۱۵۰ [3] الاشباہ ط ۱۵۱ [4] الاشباہ ص۱۵۲ [5] اصول الکرخی بحوالہ قواعد الفقہ ص۱۲

[6] قواعد الفقہ ص۵۸

اصول ۹

التعيين بالعُرفِ كالتعيينِ بالنصِ [1]

جو چیز عرف سے متعین ہوتی ہے وہ نص سے متعین ہونے کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اصول ۱۰

العادة مُحكَمَة [2]

لوگوں کی عادت اور عرف حجت شرعی کے درجہ میں ہوتی ہے۔

عُرف صحیح اور عُرف فاسد میں فرق

عرف کا جو شریعت میں اعتبار ہے وہ مطلق نہیں ہے، بلکہ بعض صورت میں اعتبار ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ عرف صحیح

عرف صحیح کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی عمل کا لوگوں کے درمیان تعامل اور رواج پڑ جائے، اور لوگوں کا یہ تعامل نص قطعی سے ثابت شدہ امرِ حرام کے معارض بھی نہ ہو، تو ایسی صورت میں لوگوں کا یہ تعامل حجت شرعیہ بنجاتا ہے۔ اسی کو عرف صحیح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

والتَّعامُل حجّة يُترك به القياس ويخص بِهِ الاثر [3]

اور لوگوں کا تعامل حجت شرعیہ بنجاتا ہے۔ اس کے ذریعہ سے قیاس کو ترک کر دینا اور اس سے نصوصِ شرعیہ میں تخصیص پیدا کر دینا جائز ہو جاتا ہے۔

۲۔ عرف فاسد

عرفِ فاسد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے درمیان ایسے کام کا تعامل ہو جائے جس کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہو۔

---

[1] قواعد الفقہ ص۷۳ [2] الاشباہ ص۱۵۰ [3] عقود رسم المفتی سعید یہ مظاہر علوم ص۹۸ زکریا ص۱۸۳، نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶۔

اور اس کے اختیار کرنے سے امر حرام کا ارتکاب لازم آجاتا ہو، ایسے تعامل اور عرف کو عرف فاسد کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے نصوص شرعیہ اور ادلہ شرعیہ کی مخالفت جائز نہیں ہوتی۔ بلکہ ایسے عرف کو ترک کردینا واجب ہوجاتا ہے۔ مثلاً لوگوں کے درمیان سودی کاروبار کا رواج پڑجائے، اور ناجائز ٹیکس کا لین دین جاری ہوجائے تو شریعت اس کا اعتبار نہیں کرے گی۔ بلکہ اس کا ترک کردینا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے۔

اَلْعَمَلُ بِالْعُرْفِ مَا لَمْ يُخَالِفُ الشَّرِيعَةَ كَالْمَكْسِ وَالرِّبَا وَنَحْوِ ذٰلِكَ [1]	ایسے عرف پر عمل جائز ہوتا ہے جو ادلہ شرعیہ کے مخالف نہ ہو مثلاً ٹیکس اور ربا اور ان جیسے امر حرام (عرف کی وجہ سے جائز نہیں ہوسکتے)۔

عرفِ عام اور نصوص میں تعارض

عرفِ عام کی وجہ سے ترکِ نص جائز نہیں ہے، البتہ تخصیصِ نص جائز ہے۔ یعنی جب عرفِ عام نصِ شرعی سے متعارض ہوجائے تو عرف کی وجہ سے نصوصِ شرعیہ کو بالکلیہ متروک کردینا جائز نہیں ہے۔ البتہ عرفِ عام کی وجہ سے اگر نصوصِ شرعیہ میں تخصیص آجاتی ہے تو ایسی صورت میں نصوصِ شرعیہ میں تخصیص پیدا کرکے عرفِ عام پر عمل کرنا جائز ہوجاتا ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انّ العُرفَ العَام لا يُعتَبر اِذَا لزم منه ترك المنصوص وَاِنّمَا يعتبر اذا لزم تخصيص النص [2]	بیشک عرفِ عام اسوقت معتبر نہیں ہوتا ہے جبکہ اسکی وجہ سے حکم منصوص کو بالکلیہ ترک کردینا لازم آجاتا ہو البتہ اگر صرف تخصیص لازم آجاتی ہے تو عرفِ عام معتبر ہوجاتا ہے۔

---

[1] عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ۹۵، زکریا ۱۸۱ [2] رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ۹۹ رسم المفتی زکریا ۱۸۳۔

عرف خاص اور نصوص میں تعارض

عرف خاص کا مطلب یہ ہے کہ اسکا تعلق صرف ایک برادری یا ایک شہر سے ہو۔ ایسا عرف اگر نصوصِ شرعیہ سے متعارض ہوجائے تو اس کی وجہ سے نصوص کو ترک کر دینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ مگر نصوص میں تخصیص کی جاسکتی ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے دو فریق ہیں۔

فریق اوّل

فریق اوّل حضرات مشائخ بلخ مثلاً امام نصیر بن یحییٰ، امام محمد بن سلمہ وغیرہ نے عرف خاص کی وجہ سے نصوصِ شرعیہ میں تخصیص کی اجازت دی ہے۔ اور ان لوگوں نے مسئلہ قفیزِ طحان اور مسئلہ نسیج الحائک کو اس بحث کا معیار بنایا ہے کہ مسئلہ قفیز طحان نص شرعی سے ثابت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے آٹا پسائی کی اُجرت اسی آٹے میں سے مقرر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس نص کے مقابلہ میں مسئلہ نسیج الحائک معارض ہوتا ہے۔ کہ بلخ میں اس عمل کا رواج اور عرف ہو چکا تھا کہ کپڑا بننے والے کو سوت دے دیا جائے، اور اسی سوت سے بنے ہوئے کپڑے کو اُجرت میں مقرر کیا جائے۔ اس عمل کا عرف اور تعامل اہلِ بلخ کے درمیان میں رائج ہو چکا تھا، اور دوسرے بلاد میں اس کا رواج نہیں ہوا تھا۔ تو اس زمانہ میں مشائخ بلخ نے اس عمل کی اجازت دے دی تھی۔ اور اس عمل سے تخصیصِ نص تو لازم آرہی تھی مگر ترکِ نص لازم نہیں آرہا تھا۔ اور یہ عرف بلد واحد کے تعامل ہونے کی وجہ سے عرف خاص تھا، عرف عام نہ تھا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

لودفع إلى حائك غزلاً على ان ينسجهُ بالثلث قال و مشائخ بلخ كنصير بن يحيٰى	اگر کوئی شخص کپڑا بننے والے کو اس شرط پر سوت دے دے کہ بننے کی اُجرت اسی کپڑے میں سے تہائی حصّہ ہے تو فرماتے ہیں کہ مشائخ بلخ جیسا کہ نصیر بن یحییٰ

وَمُحَمَّدُبْنُ سَلَمَةَ وَغَيْرُهُمَا كَانُوْا يُجِيْزُوْنَ هٰذِهِ الْإِجَارَةَ فِي الثِّيَابِ لِتَعَامُلِ اَهْلِ بَلَدِهِمْ وَالتَّعَامُلُ حُجَّةٌ يترك بِهِ القياس ويخص به الاثر وتجويز هٰذِهِ الْإِجَارَةِ فِي الثِّيَابِ لِلتَّعَامُلِ بمعنى تخصيص النَّصِّ الَّذِي وَرَدَ فِي قَفِيْزِ الطَّحَّانِ لَا فِي الْحَائِكِ اِلَّا اَنَّ الْحَائِكَ نَظِيْرُهُ [۱]

محمد بن سلمہ وغیرہما کپڑے کے معاملہ میں اس اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اپنے شہر والوں کے تعامل کی وجہ سے اور تعامل ناس ایسی حجت ہوتی ہے جسکے ذریعہ قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے اور ان نصوص وآثار میں اسکی وجہ سے تخصیص کی جاتی ہے اور تعامل کی وجہ سے کپڑے کے معاملہ میں اس اجارہ کو جائز قرار دینا اس نص میں تخصیص پیدا کرنیکے درجہ میں ہے جو قفیز طحان کے مسئلہ میں وارد ہوئی ہے حائک کے مسئلہ میں نہیں ہے البتہ حائک کا مسئلہ صرف اسکی نظیر ہے ۔

فریق ثانی

جمہور مشائخ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ عرف خاص کیوجہ سے نصوص کا ترک تو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور نصوص میں تخصیص پیدا کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ عرف خاص صرف بلدِ واحد کا تعامل ہوتا ہے، اور بلدِ واحد کے تعامل اور عرف کی وجہ سے نصوص وآثار میں تخصیص جائز نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ دوسرے بلاد میں اس کا تعامل نہ ہونے کی وجہ سے وہاں پر نصوص کی تخصیص ثابت نہیں ہوگی۔ اس لئے عرف خاص کی وجہ سے نصوص میں تخصیص نہیں کی جاسکتی۔ البتہ عرف خاص اگر نصوص کے بالکل معارض نہ ہو کہ نہ اس کی وجہ سے

---

[۱] نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶، عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ص۹۸ زکریا ص۱۸۳،

ترکِ نص لازم آتا ہے اور نہ ہی تخصیصِ نص، تو اس وقت عرفِ خاص کو معتبر قرار دینا اور اس پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہو جاتا ہے۔ اس مضمون کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولکن مشائخنا لم یجوزوا هٰذا التخصیص لان ذٰلك تعامل اھل بلدۃ واحدۃ وتعامل اھل بلدۃ واحدۃ لایخص الاثر [۱]

لیکن ہمارے مشائخ نے عرفِ خاص کی وجہ سے اس تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے اس لئے کہ یہ صرف بلدِ واحد کا تعامل ہے اور ایک شہر کے باشندوں کا تعامل آثار و نصوص میں تخصیص پیدا نہیں کر سکتا۔

اور جمہور فقہاء و اکثر مشائخ نے مسئلہ نسیج الحائک کو عرفِ خاص قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ اس زمانہ میں اسی کپڑے میں سے اُجرت مقرر کرنے کا رواج صرف دیارِ بلخ میں تھا، دیگر بلاد میں اس کا تعامل نہیں تھا۔ لہٰذا اگر کسی زمانہ میں نسیج الحائک کا مسئلہ متعدد بلاد میں متعارف ہو جائیگا تو جمہور مشائخ کے نزدیک بھی یہ عمل جائز ہو جائیگا۔ اور آجکل کے زمانہ میں بلادِ کثیرہ میں کسانوں کے درمیان یہ تعامل جاری ہے کہ کھیتی کی کٹائی کی اُجرت اس کھیت کے غلہ میں سے مقرر کی جاتی ہے۔ نیز کٹے ہوئے گیہوں اور دھان میں سے پُلیہ دینے کا بھی تعامل ہے۔ اور یہ بلدِ واحد میں نہیں بلکہ لاتعداد بلاد میں اس کا عرف ہے۔ اس لئے قفیزِ طحان کی نص میں تخصیص پیدا کر کے اس عمل کو جمہور علماء کے نزدیک بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔

عرف اور ظاہر الروایہ میں تعارض

اگر عرف نصوصِ شرعیہ سے متصادم نہ ہو، نہ عرف کی وجہ سے ترکِ نص

---

[۱] نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶، عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ص۹۹، زکریا ص۱۸۴،

لازم آتا ہے اور نہ ہی تخصیص نص، بلکہ صرف فقہاء کے ظاہر الروایہ سے متعارض ہوتا ہے۔ اور ظاہر الروایہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر الروایہ کو ترک کرکے عرف کا اعتبار کرنا اور اس پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ چاہے عرف عام ہو یا خاص۔ دونوں صورتوں میں عرف کو معتبر مانا جائیگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

وَالعرفُ الخاصُ لایعتبر فی الموضِعَین وانما یُعتَبَرُ فِی حقِ اھلہٖ فقط اذا لَم یلزم منہ ترکُ النصّ ولا تخصیصہ وان خالف ظاھِر الرِّوایۃ [۱]

اور عرف خاص ترک نص اور تخصیص نص دونوں موقعوں میں معتبر نہیں ہے البتہ صرف اہل عرف کے حق میں اسوقت معتبر ہوتا ہے جبکہ ترک نص یا تخصیص نص لازم نہ آتی ہو اگرچہ ظاہر الروایۃ کی مخالفت لازم آجاتے۔

اور اگر ظاہر الروایہ مجتہد فیہ نہیں ہے بلکہ ادلہ شرعیہ اور نص شرعی سے ثابت ہے تو ایسی صورت میں عرف خاص کی وجہ سے ظاہر الروایہ کا ترک جائز نہ ہوگا۔ بلکہ ظاہر الروایہ کی وجہ سے عرف خاص کو ترک کر دیا جائیگا۔ البتہ عرف عام کی وجہ سے ظاہر الروایہ کی مخالفت اور نص شرعی میں تخصیص دونوں جائز ہو جاتی ہیں۔

عرف کا قیاس سے تعارض

عرف عام اگر قیاس اور اقوال فقہاء کے مخالف پڑجائے تو عرف عام کی وجہ سے اقوال فقہاء اور قیاس متروک ہوجاتے ہیں، اور عرف عام پر عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ اور عرف خاص اگر اقوال فقہاء یا قیاس سے متعارض ہوجائے تو عرف خاص متروک ہوجاتا ہے، اور عرف خاص کی وجہ سے مجتہدین کے قیاس کو ترک کر دینا جائز نہیں

---

[۱] عقود رسم المفتی سعیدیہ مظاہر علوم ص ۹۹، زکریا ص ۱۸۲،

ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انّما المذهب عدم اعتبار العُرف الخاص انما هو فيما اذا عارض النّص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخصّ به الاثر بخلاف العُرف العامّ[1]

بیشک اصل مذہب عرف خاص کے اعتبار نہ کرنے پر اس شرط کیساتھ ہے جبکہ عرف خاص نص شرعی کے معارض نہ ہوا اور نہ ہی اسکی وجہ سے ترک قیاس لازم آتا ہو اور نہ ہی تخصیص نص بخلاف عرف عام کے کہ اسکی وجہ سے ترک قیاس اور تخصیص نص دونوں جائز ہیں۔

عرف کی قسمیں

عرف کی کل چار قسمیں ہیں۔ ۱ عرف قولی ۲ عرف عملی ۳ عرف شرعی ۴ عرف لسانی ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ ذیلی عنوانات سے واضح کیا جاتا ہے۔

۱ عرف قولی عرف قولی کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے محاورہ اور عرف میں کوئی لفظ اپنے معنی لغوی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی کے لئے مخصوص اور متعارف ہو جائے، اور جب بھی بولا جائے اسی معنی متعارف ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور ذہن اسی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ دوسری طرف نہیں۔ اور ایسے عرف کو عرف قولی کہا جاتا ہے۔ اس کی بطور نظیر چار مثالیں پیش کر دیتے ہیں۔
مثال ۱ لفظ لحم اپنے معنی موضوع لہ میں لحم سمک کو بھی شامل ہے۔ اور خود قرآن کریم میں بھی معنی موضوع لہ میں اس کا استعمال ہوا ہے۔

---

[1] نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۳، ہکذا فی رسم المفتی ص۹۸ سعیدیہ مظاہر علوم، زکریا ص۱۸۳،

وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْکُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِیًّا۔ الآیۃ [۱]	اور وہی ذات ہے جس نے تمہارے لئے سمندر کو تابع کر دیا ہے، تاکہ تم اس میں سے نکال کر تروتازہ مچھلی کا گوشت کھاؤ۔

مگر لفظ لحم عرف و محاورہ میں سمک کے لئے نہیں بولا جاتا۔ اور لحم بول کر سمک مُراد لینا متروک ہو چکا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص لحم نہ کھانے کی قسم کھائے تو اکلِ سمک کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ عرف قولی میں لفظ لحم کے دائرہ میں سمک داخل نہیں ہوتا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو حلف لا یا کل لحمًا لم یحنث بِاَکْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَاِنْ سَمَّاہ اللہ تعالیٰ لحمًا فی القرآن الخ [۲]	اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے تو مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا اگرچہ قرآنِ کریم میں اس کو لحم کے لفظ سے ہی تعبیر کیا ہے۔

مثال ۲ لفظ دآبّہ اپنے معنی موضوع لہٗ میں زمین پر چلنے والے ہر جاندار کو شامل ہے جس میں انسان اور چوپائے سب داخل ہیں۔ مگر عرف اور محاورہ میں جب بھی لفظ دابہ بولا جاتا ہے تو اس سے چوپائے اور جانور مراد ہوتے ہیں۔ انسان مراد نہیں ہوتا۔ اور انسان کی طرف ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دابہ پر سوار نہ ہونے کی قسم کھائے تو عرف قولی کی وجہ سے انسان پر سوار ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ بلکہ حانث ہونے کے لئے چوپائے پر سوار ہونا لازم ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لو حلف لا یَرْکَبُ دَآبَّۃً فَرَکِبَ	اگر دابہ پر سوار نہ ہونے کی قسم کھائے تو کسی

---

[۱] سورۃ النحل آیت ۱۴ پ ۱۴ [۲] الاشباہ والنظائر ص ۱۵۲ ،

كَافِرًا لَمْ يَحْنَثْ وَاِنْ سَمَّاهُ اللّٰهُ دَابَّةً الخ[1]

انسان کافر پر سوار ہونے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اسکا نام دابہ رکھا ہے۔

مثال ۳ لفظ خبز ہر قسم کی روٹی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مگر ہر علاقہ کے عرف اور محاورہ میں خبز کا مفہوم اور مُراد الگ الگ ہے۔ کہ بعض علاقہ میں گیہوں کی روٹی کا رواج ہے اور بعض میں چاول کی روٹی کا، اور بعض میں مکئی اور باجرہ کی روٹی کھانیکا رواج ہے۔ لہٰذا جب خبز (روٹی) کا لفظ مطلقاً بولا جائیگا تو اس سے ہر علاقہ کے عرف کے مطابق مفہوم مُراد ہوا کرے گا۔ اس کو فقہار نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لَوْحَلَفَ لَا يَاْكُلُ الخبز حنث بِـمَا يَعْتَادُهُ اَهْلُ بَلَدِهٖ الخ[2]

اگر کوئی روٹی نہ کھانے کی قسم کھالے تو اسکے اہلِ بلد جس شئی کی روٹی کے عادی ہیں اس سے حانث ہوگا۔

مثلاً ہندوستان میں گیہوں کی روٹی کا عرف ورواج ہے، اگر کوئی روٹی نہ کھانے کی قسم کھالے تو عرف قولی و محاورہ کی وجہ سے گیہوں کی روٹی ہی مُراد ہوگی۔ لہٰذا اگر چاول، جَو، مکئی، باجرا وغیرہ کی روٹی کھالے گا تو حانث نہ ہوگا۔

اس کو فقہار نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ففی القاھرۃ لا یحنث الا بخُبْزِ الـبُرِّ وفی طبرستان ینصرف الی خُبْزِ الاَرُزِّ وفی زبید الی خبز الـذرۃ والـدّخن وَلَوْ اکل الحالِفُ خلاف مَا عندھم من الخُبْزِ لَـمْ یحنث الخ[3]

لہٰذا قاہرہ میں صرف گیہوں کی روٹی کھانے سے حانث ہوسکتا ہے۔ اور طبرستان میں چاول کی اور زبید میں مکئی اور باجرا کی روٹی کھانے سے حانث ہوسکتا ہے لہٰذا اپنے یہاں کی متعارف روٹی کے خلاف دوسری شئی کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

---

[1] الاشباہ ص۱۵۴ [2] الاشباہ ص۱۵۵ [3] الاشباہ ص۱۵۵ ،

مثال ۲ لفظ ماء ہر قسم کے پانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں ماء مطلق عرق گلاب اور شربت وغیرہ سب داخل ہیں۔ مگر عرف اور محاورہ میں جب ماء اور پانی بولا جاتا ہے تو خالص پانی مراد ہوتا ہے۔ اور عرق گلاب شربت وغیرہ اس میں داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جس پانی میں دوسری شئی مخلوط ہو کر غالب ہو جائے وہ بھی داخل نہ ہوگا۔ بلکہ شئی غالب کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً اگر پانی دودھ میں ڈال دیا جائے، تو اگر پانی غالب ہو تو پانی شمار ہوگا۔ اور اگر دودھ غالب ہو تو دودھ شمار ہوگا۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لو حلف لا یشرب ماءً فشرب ماءً تغیر بغیرہ فالعبرۃ للغالب الخ[1]	اگر کوئی شخص پانی نہ پینے کی قسم کھائے پھر ایسا پانی پی لیتا ہے جو دوسری اشیاء کیساتھ مل کر متغیر ہوگیا ہو تو اعتبار غالب شئی کا ہوگا۔

۲ عرف عملی

عرف عملی یا عرف فعلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی امر کی حقیقت اپنی جگہ باقی ہو، مگر اس حقیقت کے علاوہ عرف و عادت اور تعامل ناس کی وجہ سے اس کا حکم دوسرے طریقہ سے بھی ثابت ہونا متعارف ہو چکا ہو۔ اور اس عرف کے ثبوت میں الفاظ و محاورہ کا اعتبار بھی نہ ہو۔ بلکہ عمل و فعل کے عرف و تعامل کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس کی بطور نظیر چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

مثال ۱ جب درزی کو کپڑے سلائی کے لئے دیئے جائیں تو سوئی اور دھاگہ اصولاً مالک پر لازم ہونا چاہیئے۔ مگر لوگوں کے درمیان متعارف اور رواج یہی ہے کہ ان چیزوں کا ذمہ دار مالک نہیں ہوتا، بلکہ درزی ہی ہوا کرتا ہے، اسلئے مالک پر ان چیزوں کی قیمت لازم نہ ہوگی۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص۱۵۵،

مثال ۲۱ جب کاتب سے کتابت کرائی جائے تو اصولاً کاغذ، قلم، روشنائی سب کی ذمہ داری مالک پر ہونی چاہئے۔ مگر لوگوں کے درمیان عرف وعادت یہی ہے کہ کاغذ تو کبھی دیدیتا ہے لیکن قلم وروشنائی کی ذمہ داری مالک پر نہیں ہوتی، بلکہ یہ ذمہ داری عادتاً کاتب پر ہوتی ہے۔ اسلئے مالک سے ان چیزوں کی قیمت وصول کرنیکا حق نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں کو فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

فِي إِسْتِيجَارِ الْكَاتِبِ قَالُوْا الحِبْرُ عَلَيْهِ وَالْاَقْلَامُ وَالخياطُ قَالُوْا الْخَيطُ وَالْإِبْرَةُ عَلَيْهِ عَمَلًا بِالعُرْفِ الخ[۱]

کاتب کے ساتھ اُجرت کا معاملہ کرنے میں فقہاء نے کہا کہ روشنائی اور قلم کاتب کے ذمہ ہونگے اور درزی کے ساتھ معاملہ کرنے میں سوئی اور دھاگہ درزی کے ذمہ ہوگا۔

مثال ۲۲ مدارس اور اسکولوں میں ملازمین ومدرسین اجیر ہوتے ہیں۔ اصولاً ایام تعطیل کی تنخواہ ان کو نہیں ملنی چاہئے، مگر عرف وعادت یہی ہے کہ ایام تعطیل کی تنخواہ دی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر تقرر کے وقت ایام تعطیل کی تنخواہوں کی صراحت نہ کی جائے تو صرف تعامل ورواج کی وجہ سے مدرسین وملازمین خود بخود ایام تعطیل کی تنخواہوں کے مستحق ہوجائیں گے۔ اس کو فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

مَسْئَلةُ البِطَالَةِ فِى المدَارِسِ فَإِذَا اسْتَمَرَّ عُرفٌ بِهَا فِي اَشْهُرٍ مَخْصُوصَةٍ حمل عَلَيْهَا الخ[۲]

مدارس میں تعطیل کا مسئلہ ہے کہ جب عرف اور عادت مخصوص مہینے یا ایام میں تعطیل متعارف اور عادت ہو (تو بلا تصریح تقرر میں) ان ایام کی تنخواہ کے استحقاق پر محمول ہوگا۔

مثال ۲۳ : عاریت امانت ہوتی ہے، اسلئے اصولی حکم یہی ہے کہ اس کی حفاظت

---

[۱] الاشباہ والنظائر ص۱۵۲ ، [۲] الاشباہ والنظائر ص۱۵۹ ،

کے باوجود ہلاک ہوجائے تو تاوان واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر عاریت میں دیتے وقت مالک یا ذمہ دار نے یہ شرط لگادی ہے کہ ہلاکت کا تاوان دینا ہوگا چاہے آپ نے حفاظت ہی کیوں نہ کی ہو۔ تو عرف ورواج اور حالات زمانہ کی وجہ سے ضمانت کی شرط پر عاریت کا سلسلہ جاری ہوچکا ہے۔ اسلئے شرط لگانے کی صورت میں تاوان دینا ہوگا اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَالعَارِيَةُ إِذَا اشْتَرطَ فِيهَا الضَّمان على المُسْتَعِير تصير مضمونة عندنا الخ ^1^	اور جب عاریت میں مستعیر پر ضمان وتاوان کی شرط لگائی جائے تو وہ عاریت مسلک حنفی میں ضمان بن جاتی ہے۔

مثال ۵ : دُلہن شرعی طور پر شوہر سے صرف مہر کی مستحق ہوتی ہے۔ بوقتِ رخصت مزید زیورات کی مستحق نہیں ہوتی۔ لہٰذا رخصتی کے وقت جو زیورات دلہن کو چڑھائے جاتے ہیں اس کے بارے میں اگر ملک یا عدمِ ملک، کسی کی صراحت نہیں کی گئی ہے، تو برادری یا علاقہ کے عرف وعادت پر حکم شرعی مرتب ہوگا۔ لہٰذا اگر علاقہ یا برادری میں دلہن کو مالک بنانے کا عرف ہے تو عرف عملی کی وجہ سے دلہن مالک بن جائے گی، شوہر کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر برادری یا علاقہ کا عرف واپس کرنے کا ہے تو دلہن اس کی مالک نہیں ہوگی۔ ^2^

مثال ۶ : عقدِ بیع کے اندر ایجاب وقبول رکنِ بیع ہے۔ جو تلفظ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، مگر کسی علاقہ میں یہ رواج ہوچکا ہے کہ ہر شئے کی قیمت متعین اور معروف ہے، اور مشتری اگر زبان سے کچھ کہے بغیر قیمت ادا کرکے شئے پر قبضہ کرکے لیجاتا ہے۔ تو عرف عملی کی وجہ سے یہ جائز اور درست ہے۔ زبانی ایجاب وقبول کی ضرورت نہیں۔

---

^1^ الاشباہ والنظائر ص۱۵۶ ، ^2^ فتاوی محمودیہ ۲/۳۲۴ ،

اس کو فقہاء بیع تعاطی سے تعبیر فرماتے ہیں۔

والمعنی ھو المعتبر فی ھٰذہ العقود ولھٰذا ینعقد بالتعاطی وفی ھامشہ والمراد ھٰھنا اعطاء المبیع والثمن من الجانبین بلا ایجاب وقبول الخ لہ	اور ان عقود میں معنی اور مقصد عقد ہی معتبر ہوتا ہے اسی وجہ سے بیع تعاطی منعقد ہو جاتا ہے اور حاشیہ میں ہے اور یہاں مبیع اور ثمن کو جانبین سے بلا ایجاب وقبول کے پیش کرنا مراد ہے۔

عُرفِ شرعی عرفِ شرعی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کے معنی موضوع لہٗ کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے شریعت نے اس کو استعمال کیا ہو۔ اور جب بھی بولا جائے تو احکامِ شرع میں وہی معنی مُراد ہوتے ہیں۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَعُرفُ الشرعِ مَا فَهِمَ مِنْهُ حَمَلَةُ الشرعِ وجَعَلُوہُ مَبْنَى الاَحكامِ ؎	اور عرف شرع کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے بولنے سے اسکے شرعی معنی سمجھ میں آجاتے ہوں اور اسی معنی پر اہلِ شرع نے احکام شرعیہ کا مدار رکھا ہو۔

اس کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

مثال ۱ لفظِ نکاح لغت کے اندر وطی کے معنی میں آتا ہے، مگر شریعت کی اصطلاح میں جب لفظِ نکاح بولا جاتا ہے تو عقدِ نکاح مُراد ہوتا ہے۔ فعلِ وطی مُراد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یوں قسم کھائے کہ میں فلانی سے نکاح نہیں کرونگا، تو صرف عقدِ نکاح کر لینے کی وجہ سے اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ وطی تک انتظار نہیں کیا جائیگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لہ ہدایہ نسخہ قدیم ۳/۲، نسخہ جدید اشرفی بکڈپو دیوبند ۳/۱۸ ؎ قواعد الفقہ ص۳۷۷،

لَوْحَلَفَ لَایَنْکِحُ فلانۃً حَنِثَ بِالْعَقْدِ لِاَنَّہُ النِّکَاحُ الشَّائِعُ شَرْعًا لَا بِالْوَطِیِ [1]

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلانی عورت سے نکاح نہیں کریگا تو صرف عقد نکاح سے حانث ہوجائیگا اسلئے کہ شریعت کی اصطلاح میں عقد نکاح ہی کا مفہوم شائع اور متعارف ہے لہٰذا محض وطی کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

مثال ۲ رویت ہلال کا مسئلہ ہے۔

چاند کے دیکھنے کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا جائے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں چاند دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ معتبر ذرائع سے رویت ہلال کا علم ہوجائے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہہ دے کہ اگر تونے چاند دیکھ لیا تو تجھے طلاق ہے، تو ایسی صورت میں اگر رویت ہلال کا علم ہوجائے، اور از خود چاند نہ دیکھے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ شریعت نے رویت بمعنی علم استعمال کیا ہے۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو، اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ تو اسکا مطلب یہ نہیں کہ از خود دیکھا جائے بلکہ رویت ہلال کا علم ہوجائے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لَوْقَالَ لَهَا اِنْ رَأَيْتِ الْهِلَالَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَعَلِمَتْ بِهٖ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ يَنْبَغِي اَنْ يَقَعَ لِكَوْنِ الشَّارِعِ اسْتَعْمَلَ الرُّؤْيَةَ فِيْهِ بِمَعْنَى الْعِلْمِ فِي قَوْلِهٖ عَلَيْهِ

اگر اپنی بیوی سے کہا تو اگر چاند دیکھ لے گی تو تجھے طلاق ہے پھر اسکو از خود دیکھے بغیر رویت ہلال کا علم ہوجائے تو مناسب یہ ہے کہ طلاق واقع ہوجائے اسلئے کہ شارع نے رویت کو علم کے معنی میں استعمال فرمایا ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر ص۱۵۲

الصَّلٰوۃ وَالسَّلام صُوْمُوْا لِرُؤْیَتِہٖ وَاَفْطِرُوْا لِرُؤْیَتِہٖ [1]	جیسا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسّلام کا قول، صوموا لرویتہ وافطروا الرؤیتہ، یعنی رویت ہلال کے علم ہونے پر روزہ رکھو اور علم ہی سے افطار کرو۔

عُرفِ لِسَانی

اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا موضوع لہ اپنی جگہ باقی رہتے ہوئے کسی خاص مفہوم کے لئے مستعمل ہوجائے۔ اور جب وہ لفظ بولا جائے تو لوگوں کی زبان اور محاورہ میں وہی خاص مفہوم سمجھ میں آتا ہو۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وعُرفُ اللِّسان مَا یفهمُ مِنَ اللّفظ بحسب وضعه اللغوی [2]	اور عرف لسانی وہ امر ہے جو لفظ کے بولنے سے اس کا معنی متعارف کچھ میں آتا ہو جبیں لفظ کے موضوع کا لحاظ بھی باقی رہتا ہو۔

مثال بیوی کو طلاق دینے کے لئے لسانِ عرب میں لفظ طلاق مستعمل ہوتا ہے۔ اور لسانِ فارس کے عرف میں لفظ رہا کردن مستعمل ہوتا ہے۔ اور لسان اُردو کے عرف میں لفظ چھوڑ دیا اور لفظ فارغ خطی وغیرہ مستعمل ہوتا ہے۔ اور ہر لسان کے عرف میں جو لفظ طلاق کے لئے مستعمل ہے اس سے طلاق صریح رجعی واقع ہوجاتی ہے۔ لہٰذا اُردو زبان اور محاورہ میں لفظ چھوڑ دیا، آزاد کردیا، فارغ خطی، یا فارخطی وغیرہ بیوی کے بارے میں استعمال ہوگا تو ان سے طلاق صریح رجعی واقع ہوا کریگی۔ اگرچہ عربی زبان میں ان سے طلاقِ کنائی بائن واقع ہوتی ہو۔ اس کو فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[1] الاشباہ ص۱۵۳ [2] قواعد الفقہ ص۳۷۷ بالفاظ دیگر رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۵۔

رہا کردم لانہٗ صار صریحًا فی العرف (وقولہٗ) رھا کردم ای سرحتک یقع بہ الرجعی مع انہٗ اصلہٗ کنایۃ الخ لہ

لفظ رہا کردم سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے کہ لسان فارس کے عرف میں یہ لفظ صریح بن گیا ہے اور رہا کردم بمعنی سرحتک کے ہیں۔ اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے حالانکہ اصل میں یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے (مگر عرف لسانی کیوجہ سے صریح میں تبدیل ہوگیا ہے ۔)

محاورہ میں طلاق صریح کے الفاظ کا اصول

اصول یہ ہے کہ ہر زبان اور ہر علاقہ میں

جو الفاظ طلاق کے لئے متعارف ہوں، اور بیوی کے حق میں طلاق کے لئے استعمال کا لوگوں میں تعامل ہو وہی الفاظ اس علاقہ کے لئے طلاقِ صریح کے لئے شمار ہونگے۔ جیسا کہ لفظ سرحتُ لغت عرب میں الفاظ کنایہ میں سے ہے۔ اور اہلِ فارس اور اہلِ ہند کے یہاں یہی لفظ جس کے معنی رہا کردم، اور چھوڑ دیا کے ہیں الفاظِ صریحہ میں سے ہے، اور اس سے طلاقِ رجعی واقع ہوجاتی ہے۔

شامی میں اس کو بہت واضح الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

اِنَّ الصَّرِیحَ مَالَمْ یُسْتَعْمَلْ اِلَّا فِی الطَّلَاقِ مِنْ اَیِّ لُغَۃٍ کَانَت (وقولہٗ) وَاَمَّا اِذَا تُعُورِفَ اسْتِعْمَالُہٗ فِی مُجَرَّدِ الطَّلَاقِ لَا بِقَیْدِ کَوْنِہٖ بَائِنًا یَتَعَیَّنُ وُقوع

یقینًا لفظ صریح وہ ہے جو کسی بھی زبان میں صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتا ہو۔ اور بہر حال جب صرف طلاق ہی میں استعمال متعارف ہوجائے اور بائنہ ہونیکی قید نہ ہو تو اس سے طلاقِ رجعی کا وقوع متعین

لہ شامی کراچی ۳/۲۹۹ ،

الرَّجْعِي بِهٖ كَمَا فِي فَارِسِيَّةِ سَرَحْتُكِ [۱]

ہو جائے گا؟ جیساکہ فارسی زبان میں لفظ سرحتک کے معنی ترا رہا کردم اور اُردو میں اسکے معنی چھوڑ دیا کے ہیں۔

بیع بالشرط کے ممنوع ہونے کی علت اور عرف کا تعارض

بیع بالشرط کے عدمِ جواز کی دو علتیں کتبِ فقہ میں ذکر فرمائی گئی ہیں۔
۱ مفضی الی الربا ہونا ۲ مفضی الی النزاع ہونا۔ جیساکہ فقہاء کی عبارات سے واضح ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نقل فرماتے ہیں۔

كُلُّ شَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ مَنْفَعَةٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ وَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْاِسْتِحْقَاقِ يُفْسِدُهُ (الی قولہ) لِأَنَّ فِيهِ زِيَادَةً عَارِيَةً عَنِ الْعِوَضِ فَيُؤَدِّي إِلَى الرِّبٰوا أَوْ لِأَنَّهُ يَقَعُ بِسَبَبِهِ الْمُنَازَعَةُ فَيَعْرَى الْعَقْدُ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ [۲]

ہر وہ شرط جو عقد کے مقتضیٰ کے مطابق نہیں ہے، اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک یا معقود علیہ کا نفع ہے اور وہ اہل استحقاق میں سے ہوں کہ اسکے اندر کچھ ایسی زیادتی ہوتی ہے جو عوض سے خالی ہوتی ہے اور وہ متعدی الی الربا ہوتی ہے، یا اسلئے عقد فاسد ہوجاتا ہے کہ اس شرط کی وجہ سے متعاقدین کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے، تو ایسی صورت میں عقد اپنے مقصود سے خالی ہوجاتا ہے۔

علتِ ربوا اور عرف کا تعارض

ربوا کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) حقیقتِ ربوا (۲) شبہۃ الربوا۔

---

[۱] شامی کراچی ۲۹۹/۳ [۲] ہدایہ نسخہ قدیم ۴۴/۳ مکتبہ اشرفیہ ۵۹/۳۔

حقیقتِ ربوا کا عرف سے تعارض

حقیقتِ ربوا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل شئی پر بلا عوض جو چیز اضافہ ملتی ہے وہ اصل شئی کی جنس میں سے ہو، اس کی حرمت قطعی ہوتی ہے، اور اضافہ ملنے والی شئی کا استعمال ناجائز اور حرام ہوتا ہے۔ عقدِ بیع کے اندر اس طرح کی زیادتی عقد اور شرط دونوں کو فاسد اور باطل کردیتی ہے۔ اور اگر عالمی سطح پر لوگوں کے درمیان اس طرح کی زیادتی کی شرط لگانے کا تعامل ہوجائے، تو تعاملِ ناس اور عرفِ عام اس حرمتِ قطعی کو ختم نہیں کرسکتا، حرمت بحالہ باقی رہے گی۔ اور عرفِ عام اور تعاملِ ناس کی وجہ سے حرمت کی منصوص روایت کو ترک کردینا جائز نہیں ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اَلْعَمَلُ بِالْعُرْفِ مَالَمْ يُخَالِفِ الشَّرِيْعَةَ كَالْمَكْسِ وَالرِّبٰوا وَنَحْوِ ذٰلِكَ الخ [1]

ایسے عرف پر عمل جائز ہوتا ہے جو ادلۂ شرعیہ کے مخالف نہ ہو لہٰذا ٹیکس اور ربوا اور ان جیسے حرام امور (عرف کی وجہ سے حلال نہیں ہوسکتے)

فَكَمَا اَنَّ النِّزَاعَ يَرْتَفِعُ بِالتَّعَامُلِ السَّابِقِ فَاِنَّهٗ يَرْتَفِعُ اَيْضًا بِتَقْنِيْنٍ مِنْ قِبَلِ الْحُكُوْمَةِ وَيَحْدُثُ بِهٖ تَعَامُلٌ لَاحِقٌ فَلَا وَجْهَ لِمَنْعِهٖ اِلَّا اِذَا اَدّٰى ذٰلِكَ اِلَى الرِّبٰوا الْمُحَرَّمِ قَطْعًا [2]

جس طرح عرفِ سابق کی وجہ سے آپس کا نزاع مرتفع ہوجاتا ہے اسی طرح حکومت کے قوانین کی وجہ سے بھی نزاع واختلاف ختم ہوجاتا ہے اور اس سے نیا عرف پیدا ہوجاتا ہے اسکے ممنوع ہونیکی کوئی وجہ نہیں مگر یہ کہ یہ عرف ربوا حقیقی قطعی کو مستلزم ہوتا ہو تو ناجائز ہوگا۔

---

[1] عقود رسم المفتی مکتبہ سعیدیہ سہارنپور/ ۹۸ [2] تکملہ فتح الملہم مکتبۂ اشرفیہ ۱/ ۶۳۶،

عرف کا حقیقتِ ربوا سے تعارض کی مثال

اُدھار خریداری میں خرید، پر یوں شرط لگا دی جائے

کہ اگر فلاں تاریخ تک ثمن ادا نہ کیا تو اصل ثمن پر اتنا زیادہ دینا ہوگا، اور جیسی قدر تاخیر ہوتی رہے گی اسی قدر ثمن میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا تو یہ بالکل صریح سود ہے۔ اور زمانہ جاہلیت کے سود کے مرادف ہے جس کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ لہٰذا اگر تاخیر کی وجہ سے شرح سود میں اضافہ کا لوگوں کے درمیان عالمی سطح پر تعامل ہوجائے تو تعامل کی وجہ سے ایسا حقیقی سودی معاملہ جواز کے دائرہ میں کبھی بھی داخل نہیں ہوسکتا۔ اور ایسے سودی معاملہ کو امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر کے اندر ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اَمَّا رِبَا النَّسِيئَةِ فَهُوَ الْاَمْرُ الَّذِى كَانَ مَشْهُورًا مُتَعَارَفًا فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَذٰلِكَ اَنَّهُمْ كَانُوا يَدْفَعُونَ الْمَالَ عَلٰى اَنْ يَاْخُذَ كُلَّ شَهْرٍ قَدْرًا مُعَيَّنًا وَيَكُوْنُ رَاْسُ الْمَالِ بَاقِيًا ثُمَّ اِذَا حَلَّ الدَّيْنُ طَالَبُوا الْمَدْيُوْنَ بِرَاْسِ الْمَالِ فَاِنْ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ زَادَ فِى الْحَقِّ وَالْاَجَلِ فَهٰذَا هُوَ الرِّبٰوا الَّذِى كَانُوا فِى الْجَاهِلِيَّةِ يَتَعَامَلُوْنَ لَه[1]

بہرحال ادھار والا سود وہی ہے جو زمانۂ جاہلیت میں مشہور و معروف تھا اور وہ اس طرح سے تھا کہ وہ لوگ مال کو اس شرط پر دیا کرتے تھے کہ ہر ماہ میں متعین مقدار لیا کریں گے اور راس المال بحالہ باقی رہے گا پھر جب مدت پوری ہوجاتی تو مدیون سے راس المال کا مطالبہ کیا جاتا تو اگر ادائیگی پر قدرت نہ ہو تو مدت اور شرح سود دونوں میں اضافہ کیا جاتا تھا تو یہی وہ سودی معاملہ ہے جو اہل جاہلیت کے درمیان متعارف ہو تعامل رہا ہے

---

[1] تفسیر کبیر ۷/۹۱

شبہۃ الربا کا عرفِ عام سے تعارض

شبہۃ الربا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل شئی پر جس چیز کی زیادتی ہوتی ہے وہ اصل شئی کی جنس میں سے نہ ہو۔ چاہے از قبیلِ اجناس ہو یا از قبیلِ اعراض، اور اس طرح شبہۃ الربوا اگرچہ ممنوع اور ناجائز ہوتا ہے مگر اس کی حرمت قطعی نہیں ہوتی۔ اور حضرات فقہاء نے جہاں جہاں عقد بیع میں شرط لگانے کو مفضی الی الربوا کہا ہے وہاں پر حقیقتِ ربوا مراد نہیں ہوتی۔ بلکہ شبہۃ الربوا ہی مراد ہوتا ہے۔ اور شبہۃ الربوا کو اختیار کرنے سے نصِ قطعی کا ترک اور حرمتِ قطعی کا اختیار لازم نہیں آتا کیونکہ شبہۃ الربوا کی حرمت قیاسی ہے، منصوص نہیں، اور عرفِ عام اور تعاملِ ناس کے درمیان تعارض کے وقت تعاملِ ناس کو اختیار کرنا بلا تردّد جائز ہوگا۔ اسی کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَكُلُّ شرطٍ لَا يقتضيهِ العقد وفيه منفعةٌ لِأحَدِ المتعاقدين أوْ لِلْمعقود عليهِ وَهُوَ مِنْ أهْلِ الاستِحْقاقِ يفسده كشرطِ ان لايبيعَ المشتري العَبْدَ المبيعَ لانّ فيه زِيادةً عاريةً عَنِ العِوَضِ فيؤدّي الى الرّبوا أوْ لانّهٗ يقع بسَببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصودهٖ الّا انْ يكونَ مُتعَارَفًا لانّ العُرف قاضٍ على القياسِ الخ [سه]

اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے موافق نہیں ہے اور متعاقدین یا معقود علیہ کا فائدہ ہو جبکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے جیسا کہ مشتری پر یہ شرط لگائے کہ عبد مبیع کو فروخت نہ کرے اسلئے کہ اس میں ایسی زیادتی موجود ہے جو عوض سے خالی ہے لہٰذا یہ مفضی الی الربوا ہوگا۔ یا اس کی وجہ سے اختلاف ہوگا لہٰذا عقد اپنے مقصود سے خالی ہو جائیگا مگر یہ کہ اس طرح کی شرط لگانا لوگوں میں متعارف ہو اسلئے کہ عرف قیاس کو ختم کر دیتا ہے۔

(حاشیہ سه آئندہ صفحہ پر)

اور امام شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ عقد کے اندر مقتضاء عقد کے خلاف ایسی شرط لگانا جائز ہوتا ہے جس کا لوگوں کے درمیان تعارف اور تعامل ہو۔ اس لئے کہ عرف بھی ایک دلیل شرعی ہوتا ہے۔

وان کان شرطًا لایقتضیہ العقد وفیہ عرف ظاھرٌ فذٰلك جائز ایضًا لان الثابت بالعرف ثابتٌ بدلیلٍ شرعیٍ الخ ؎

اور اگر مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگائی جائے اور اس میں شرط لگانے کا عرف عام ہے تو یہ بھی جائز ہے اسلئے کہ عرف سے جو ثابت ہوتا ہے وہ دلیل شرعی سے ثابت مانا جاتا ہے۔

علتِ نزاع اور عرف کا تعارض

اگرچہ عقد کے اندر شرط لگانے سے ربوا اور سود لازم نہیں آتا مگر فریقین کے درمیان نزاع اور اختلاف لازم آتا ہے، اور لوگوں کے درمیان عقود کے اندر اس طرح شرط لگانے کا عرف اور تعامل ہوچکا ہے۔ اور عرف اور تعامل خود رافع نزاع ہوتا ہے، اس لئے ایسی شرط لگانا جائز اور درست ہوگا۔ اس کو حضرات علماء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

والعُرف ینفی النّزاع فکان مُوَافِقًا لمعنی الحدیث ؎

اور عرف خود نزاع اور اختلاف کو ختم کردیتا ہے۔ لہٰذا عرف حدیث شریف کے مقصد کے موافق ہوجائیگا۔

(حاشیہ سابقہ)

؎ ہدایہ نسخہ قدیم جیسور ۲/۳۲م، بنایہ شرح ہدایہ مکتبہ امدادیہ پاکستان ۳/۱۰۲، صفحہ ہٰذا ؎ مبسوط سرخسی بیروت ۱۴/۱۳ ؎ بنایہ شرح ہدایہ، امدادیہ پاکستان ۳/۱۰۲۔

فرج، کولر وغیرہ کی خریداری میں مرمّت کی شرط

کی ایسی شکلیں کثرت کے ساتھ واقع ہونے لگی ہیں جن میں مبیع کی پائیداری اور عمدگی کی گارنٹی دی جاتی ہے۔ اور گارنٹی میں ایسی شرطیں لگائی جاتی ہیں جن میں خاص مدّت تک سال دو سال پانچ سال سات سال دس سال تک یا جو بھی مدت آپس میں طے ہوجائے، اس مدّت کے اندر مبیع کی خرابی پر واپسی یا اس کی مرمّت کی ذمہ داری بائع کے اُوپر عائد کی جاتی ہے، مثلاً فرج، کولر، ایرکنڈیشن، کمپیوٹر، پنکھے، سلائی مشین، انجن، اٹاچی وغیرہ کی اسی قسم کی شرائط کے ساتھ خرید وفروخت ہوتی ہے۔ اور مدّت معیّنہ کے اندر جانبین ان شرائط کی پابندی بھی کرتے ہیں۔ اور اس طرح کا معاملہ عالمی سطح پر عام ہوچکا ہے، اس لئے عرف عام اور تعامل ناس کی وجہ سے ایسا عقد شرعاً جائز اور درست ہوگا۔ اور جانبین پر ان شرائط کی پابندی بھی لازم ہوگی۔

علماء نے اس کو اس طرح کے الفاظ سے جائز لکھا ہے۔

وَقَدْ كَثُرَتْ فِي عَهْدِنَا انواع الشُّرُوطِ فِي الْبُيُوعِ وَالْإِجَارَةِ وغيرهما فكل ماجرى به التعامل العام كان جائزًا مثل ما تعورف في العالم كله ان مشترى الثلاجات والدفّايات والماكينات الأخرى يشترط على البائع القيام بتصليحها

ہمارے زمانہ میں بیع اور اجارہ کے اندر کثرت کے ساتھ مختلف شرطیں لگانے کا رواج ہوچکا ہے لہٰذا ہر ایسی شرط لگانا جائز ہے جیساکہ عالمی سطح پر فرج، کولر، پنکھے اور مشین وغیرہ کی خریداری میں بائع پر ان اشیاء کی طے شدہ مدّت میں خرابی آنے میں مرمّت یا واپسی کی شرط

كلها عرضها فساد فى حدٍّ ذى مُدة معلومة كالسَّنة أو السَّنتين مثلًا فانّ هذا الشرط جائز لتشريع التعامل بها الخ ؎

لگائی جاتی ہے (مثلاً ایک سال دو سال کے اندر صحیح کرنے کی شرط) تو عرف عام اور تعامل ناس کی وجہ سے ایسی شرطیں جائز اور درست ہیں۔

عُرف و تعامُل کی وجہ سے بیع میں استثنائی شکلیں

حدیث شریف میں عقدِ بیع کے ساتھ شرط لگانے کی جو ممانعت آئی ہے، ان میں سے حضرات فقہاء نے چار قسم کی شرائط کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ اور ان شرائط کے عقد کے اندر پائی جانے کی وجہ سے عقد فاسد نہ ہوگا، بلکہ صحیح اور درست رہیگا۔ اور ایسی چار شکلیں ہیں جو حسبِ ذیل ہیں۔

۱ بوقتِ عقد ایسی شرط لگائی جائے جو عقد اور معاملہ کے مقتضیٰ کے مطابق ہو۔

۲ ایسی شرط لگائی جائے جو عقد کے مقتضیٰ کے مطابق تو نہیں ہے مگر عقد سے مناسبت رکھتی ہے جس کو ملائم عقد کہا جاتا ہے۔

۳ ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضاءِ عقد کے خلاف ہو، اور اس میں متعاقدین میں سے کسی کے لئے فائدہ بھی ہو، لیکن ایسی شرط لگانے کا لوگوں کے درمیان عُرف اور تعامل بھی ہو، تو اس قسم کی تمام شرطیں جائز اور درست ہیں۔

حضرات علماء نے عقود اور معاملات کے اندر اس قسم کی شرائط کے جواز سے متعلق اس طرح کے الفاظ نقل کئے ہیں۔

خُلَاصَةُ مذهَبِ الْحَنفيَّةِ فِي

اس میں مسلکِ حنفی کا حاصل یہ ہے کہ اگر شرط

؎ تکملہ فتح الملہم مکتبہ اشرفیہ ۱/۶۳۵۔

ذٰلِكَ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ شَرْطًا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ اَوْ يُلَائِمُ الْعَقْدَ اَوْ شَرْطًا جَرٰى بِهِ التَّعَامُلُ بَيْنَ النَّاسِ فَهُوَ جَائِزٌ وَلَا يَفْسُدُ بِهِ الْبَيْعُ [۱]

عقد کے مقتضا کے مطابق ہے یا عقد کے مناسب ہے یا ایسی شرط ہے کہ لوگوں میں اس کا تعامل ہے ہے تو وہ جائز ہے اس سے بیع فاسد نہ ہوگی۔

اور امام شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط سرخسی کے اندر اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وان كان شرطًا لا يقتضيه وفيه عُرْفٌ ظاهرٌ فذٰلك جائزٌ ايضًا (الى قوله) لِاَنَّ الثابت بالعُرفِ ثابتٌ بدليلٍ شرعيٍ [۲]

اگر ایسی شرط ہے کہ جسکا عقد تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اسمیں عرف عام ہے تو وہ شرط بھی جائز ہے اس لئے کہ جو عرف سے ثابت ہوتا ہے وہ دلیل شرعی سے ثابت مانا جاتا ہے۔

حکمِ حاکم رافعِ خلاف

۱۲ ایسی شرط لگائی جائے جو عقد کے تقاضہ کے مطابق نہ ہو، مگر حکومتِ وقت کی طرف سے عقود اور معاملات کے اندر اس طرح کی شرائط کی پابندی عائد کی گئی ہو تو ایسی صورت میں بھی مسائل مجتہد فیہ میں مقتضاءِ عقد کے خلاف شرائط کو برداشت کر لینے کا حکم ہے۔ اور عقد صحیح اور درست مان لیا جائیگا جیسا کہ گاڑی وغیرہ کی خریداری میں ایکسپورٹ وامپورٹ میں مال کے بیمہ کرانے کی پابندی وغیرہ۔

[۱] تکملہ فتح الملہم مکتبہ اشرفیہ ۶۲۹/۱ [۲] مبسوط سرخسی بیروت ۱۴/۱۳۔

حضرات علماء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ثم انّ حكم الحاكم رافع للخلاف في الامور المجتهد فيها (الى قوله) ولذا نرى انّ العثمانيين قد ادخلوا تعديلًا في مجلة الاحكام العدلية باضافة مادة جديدة على الوجه الآتي. البيع بشرط يعود نفعه على احد المتعاقدين صحيح والشرط معتبر فاذا باع فرسًا على ان يركبها مدة كذا او اشترى المشتري شيئًا مقابل سكنى داره المعلومة فذلك البيع صحيح والشرط معتبر[1]

(قوله) فكما ان النزاع يرتفع بالتعامل السابق فانه يرتفع ايضًا بتقنين من قبل الحكومة ويحدث به تعامل لاحق فلا وجه لمنعه[2]

پھر یہ بات قابل توجہ ہے کہ امور مجتہد فیہا میں حکم حاکم رافع اختلاف ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ سلاطین عثمانیہ نے احکام قضاۃ کے قوانین میں نئے جزئیہ کے اضافہ کے ساتھ ایک دفعہ اس طریقہ پر بڑھا دیا ہے جسکی وضاحت آگے آرہی ہے کہ ایسی شرط کیساتھ بیع کرنا جسکا نفع عاقدین میں سے کسی کو مل سکتا ہے صحیح اور جائز ہے اور عقد بھی معتبر ہوگا لہٰذا جب گھوڑے کو اس شرط پر خرید لیگا کہ اتنی مدت تک کیلئے بائع سواری کرتا رہے گا یا خریدار نے اپنے متعین رہائشی مکان کے عوض میں کوئی چیز خریدی تو یہ بیع صحیح ہوجائیگی اور شرط بھی معتبر ہوگی توجسطرح عرف سابق کیوجہ سے رفع نزاع ہوجاتا ہے اسی طرح حکومت کی قانون سازی کیوجہ سے بھی رفع نزاع ہوجاتا ہے قانون حکومت کی وجہ سے ایک نیا عرف پیدا ہوجاتا ہے اسکے ممنوع ہونیکی کوئی وجہ نہیں

مذکورہ چاروں شرائط میں سے کسی ایک کے ساتھ اگر عقد کو مشروط کرلیا جائیگا تو اس سے عقد پر کوئی اثر نہیں پڑیگا بلا تردد جائز ہوگا۔

---

[1] تکملہ فتح الملہم مکتبہ اشرفیہ ۱/۶۳۶ [2] تکملہ فتح الملہم مکتبہ اشرفیہ ۱/۶۳۶ ۔

(۹)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ٥

سنگین حادثہ میں مرنے والوں کے معاوضہ کا حکم

یہ مسئلہ نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ فساد اور سنگین حادثہ اور ایکسیڈنٹ وغیرہ میں مرنے والوں کے وارثین کو جو معاوضہ ملتا ہے وہ شریعت کے کس خانہ میں آئیگا۔ بار بار اس قسم کے سوالات مختلف علاقہ اور مختلف احباب کی طرف سے آتے رہتے ہیں۔ اسلئے اس موضوع پر یہ مضمون ناظرین کی خدمت میں پیش ہے۔ ممکن ہے کہ اس سے شکوک وشبہات دُور ہو جائیں اور مسلمانوں کو فائدہ پہنچ جائے۔

وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ الآية

(سورۂ نساء آیت ۹۲)

اور اگر وہ مقتول ایسی قوم میں سے ہو کہ تم میں اور ان میں معاہدہ اور عہدوپیمان ہو تو خون بہا دینا لازم ہے جو مقتول کے خاندان والوں کو حوالہ کر دی جائے گی۔

يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا أَبَدًا
عَلَىٰ حَبِيبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

ایکسیڈینٹ یا حادثہ میں مرنے والوں کا معاوضہ

آجکل کے زمانہ میں گاڑیوں

اور سواریوں کے تصادم اور ایکسیڈنٹ کے نتیجہ میں بہت سے لوگ جاں بحق ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح ٹرین میں بھی ناگہانی حادثہ سے لوگ موت کا شکار ہوجاتے ہیں۔ اور کبھی کبھی ہوائی جہازوں میں بھی حادثات پیش آتے ہیں۔ اور پرائیویٹ گاڑیوں میں بھی ٹکراؤ کے نتیجہ میں سواریوں کی موت واقع ہوجاتی ہے۔ تو ایسے حادثات میں منجانب حکومت مرنے والوں کے ورثاء اور پس ماندگان کو کچھ رقم دینے کا اعلان کیا جاتا ہے۔ اسی طرح زخم خوردہ لوگوں کو بھی کچھ رقم دینے کا اعلان کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے دی جانے والی رقم لینا درست ہے یا نہیں۔ اگر درست ہے تو مرنے والے کے تمام ورثاء اس کے حقدار ہوں گے یا مخصوص لوگ۔ اسی طرح شخصی طور پر حادثہ کے نتیجہ میں ظالم سے مظلوم یا اسکے ورثاء کو جو کچھ بھی دلایا جاتا ہے اس کا لینا درست ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلے میں سعودی حکومت کا قانون اور دیگر ممالک کے قانون اور اصول میں فرق ہے اسلئے سعودی حکومت میں پیش آنے والے واقعات اور دیگر ممالک میں پیش آنے والے واقعات کے متعلق الگ الگ عنوانات کے ساتھ تھوڑی سی تفصیل یہاں لکھی جارہی ہے۔

سعودی حکومت میں پیش آنیوالا واقعہ

حدود اور قصاص اور دیت وغیرہ سے متعلق

سعودی حکومت میں اسلامی قانون نافذ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر عوام میں ایکسیڈنٹ کا واقعہ پیش آجائے، تو جس کی طرف سے زیادتی ثابت ہوتی ہے

اس کے اُوپر قانون نافذ ہو جاتا ہے موت کی صورت میں مرنے والے کے وارثین کو ایک لاکھ ریال دیدیئے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری چیزوں سے واقعہ پیش آجائے تو حکومت کیطرف سے ایک لاکھ ریال دیئے جاتے ہیں مثلاً سرکاری جہاز وغیرہ میں واقعہ پیش آجائے تو سرکار ہی ضمان ادا کرتی ہے اور یہ ایک لاکھ ریال درحقیقت سَو اونٹوں کی قیمت ہوتی ہے۔ اسی لئے سعودی حکومت میں پیش آنیوالے حادثات میں جو کچھ معاوضہ دیا جاتا ہے وہ بلاشبہ دیت ہی ہوتی ہے اور اونٹوں کے ذریعے سے دیت میں جو سَو اونٹ دیئے جاتے ہیں انہیں پانچ قسم کے اُونٹ ہوتے ہیں۔

۱۔ بیس بنتِ مخاض : یعنی وہ مادہ بچے جن کی عمر ایک سال سے تجاوز کرکے دوسرے سال میں داخل ہو گئی ہو۔

۲۔ بیس ابنِ مخاض : یعنی وہ نر بچے جنکی عمر ایک سال سے تجاوز کرکے دوسرے سال میں داخل ہو گئی ہو۔

۳۔ بیس بنتِ لبون : یعنی اونٹ کے وہ بچے جنکی عمر دو سال سے تجاوز کرکے تیسرے سال میں داخل ہو گئی ہو۔

۴۔ بیس حِقّے : یعنی وہ اونٹ جنکی عمر تین سال سے تجاوز کرکے چوتھے سال میں داخل ہو گئی ہو۔

۵۔ بیس جذعہ : یعنی وہ اونٹ جنکی عمر چار سال سے تجاوز کرکے پانچویں سال میں داخل ہو گئی ہو۔ (ھدایہ ۵۶۸/۴)

اسی تفصیل کے ساتھ چھوٹے بڑے سَو اونٹ دیئے جاتے ہیں ان کی قیمت ایک لاکھ ریال سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اس طریقے سے سعودی حکومت کیطرف سے یا سعودی حکومت ظالم سے مظلوم کو جو دلاتی ہے وہ شرعی طور پر دیت ہے اور دیت کی رقم

تمام وارثین کے درمیان شرعی حصّوں کے حساب سے تقسیم ہوتی ہے اور دیت کی وراثت زوجین میں بھی جاری ہو جاتی ہے جیساکہ فقہ اور حدیث میں اسکی وضاحت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمایئے

وَاَصلُ هٰذَا اَنَّ القِصَاصَ حَقُّ جَمِيعِ الورثة وكذا الدِّيَة إلى قولهِ ولنا انّهُ عليه السَّلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابی من عقل زوجها اشيم الخ لہ

اسکی بنیادی دلیل یہ ہے کہ بیشک قصاص تمام ورثاء کا حق ہے اور ایسے ہی دیت بھی تمام ورثاء کا حق ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی بیوی کو اپنے شوہر اشیم کی دیت کا وارث بنانے کا حکم فرمایا ہے۔

عن الضحاك بن سُفيان الكلابی اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلّے اللّٰهُ عَليه وسلم كتبَ اليه ان ورّث امرأة اشيم الضبابی من دِيَة زوجها۔ الحديث ؎

حضرت ضحاک ابن سفیان کلابی سے مروی ہے کہ بیشک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاس حکم نامہ لکھا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت کا وارث بنائیں۔

مَال پر صلح یا معَافی

شریعت میں یہ بھی قانون اور ضابطہ ہے کہ قاتل اور مقتول کے ورثاء کے درمیان صلح کا موقع دیا جائے مقتول کے ورثاء کو تین اختیارات میں سے ایک اختیار حاصل ہوجاتا ہے۔ ۱۔ قاتل کو قتل کر دے اور ایکسیڈینٹ وغیرہ میں عام طور پر قصداً واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ غلطی سے پیش آتا ہے ایسی صورت میں شرعاً قصاص واجب نہیں ہوتا، بلکہ دیت واجب ہوتی ہے۔

لہ ھدایہ ۴/۵۵۶ ؎ ترمذی شریف ۱/۲۶۱

۲۔ معاف کردے۔
۳۔ دیت لینے پر راضی ہوجائے۔
حکومت سعودیہ میں اسلامی قانون کی رعایت میں مذکورہ تینوں باتوں کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن ایکسیڈینٹ کے واقعات میں قتلِ عمد کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، اس لئے قتلِ خطار ثابت ہونیکی وجہ سے دو چیزوں کا اختیار دیا جاتا ہے یا تو مقتول کے ورثار دیت کا معاوضہ لے لیں یا معاف کردیں۔ جو حسب ذیل حدیث شریف سے ثابت ہوتا ہے۔

عن ابی شریح الخزاعی عن النبیّ صلے اللہ علیہ وسلم قال من قتل لہٗ قتیل فلہٗ ان یقتل اَوْ یعفو اَوْ یاخذ الدِّیۃ۔ الحدیث [۱]

حضرت ابو شریح الخزاعی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جسکا آدمی قتل کردیا جائے اسکو اختیار ہے کہ قاتل کو قتل کردے یا معاف کردے یا دیت لے لے۔

حضراتِ فقہار نے اس کی بھی وضاحت کی ہے کہ مقتول کے ورثار کو دیت کی شرعی مقدار سے کم مال پر بھی صلح کرنیکا اختیار ہے اور کم کی کوئی مقدار متعین نہیں بلکہ جتنے پر بھی دونوں فریق متفق ہوجائیں اتنے کی لین دین کی شریعت کی جانب سے اجازت ہے اور وہی تمام ورثار کے درمیان انکے حصّوں کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ حضرات فقہار نے اسکو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَاِذَا اصْطلحَ القاتل واَوْلیاءُ القتیلِ علیٰ مالٍ سقط القصاص و وجبَ المَال قلیلًا کان

اور جب قاتل و مقتول کے اولیار کے درمیان مخصوص مال پر صلح ہوجائے تو قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔ اور مال واجب

---

[۱] ترمذی شریف ۱/۲۶۰

اَوْکَسِیْڈِنٹ ۔ لـه | ہوجاتا ہے مال کی مقدار کم ہو یا زیادہ ۔

اسی طرح اگر ایکسیڈینٹ میں دونوں جانب کے لوگ مرجائیں تو دونوں کے اولیاء پر لازم ہے کہ ایک دوسرے کی دیت یا معاوضہ ادا کریں، یا دونوں جانب کے اولیاء آپس میں صلح کر کے ایک دوسرے کو معاف کریں اور جو معاف نہیں کریگا اسکو دیت کا اپنا حصہ ملیگا یا مال کی جتنی مقدار پر صلح کرے وہی مقدار ملے گی۔ اسکو حضراتِ فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَاِذَا اصْطَدَمَ فَارِسَانِ فَمَاتَا فَعَلٰی عَاقِلَةِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا دِیَةُ الْاٰخَرِ ۔ لـه

اور جب دو سواروں کے درمیان ایکسیڈینٹ ہوجائے اور دونوں مرجائیں تو دونوں میں سے ہر ایک کے عاقلہ اور اولیاء پر دوسرے کی دیت لازم ہے ۔

اگر ایکسیڈینٹ میں ایک جانب کا آدمی مرجائے اور دوسری جانب کا آدمی زندہ رہے تو زندہ رہنے والا مرنے والے کا ضمان ادا کریگا چاہے پوری دیت ادا کرے یا میت کے ورثاء سے مخصوص مال پر صلح کرے تو جس مقدار پر صلح ہوجائے وہ مقدار ادا کرنا لازم ہوجائیگا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا فیصلہ فرمایا تھا کہ ایکسیڈینٹ کی صورت میں زندہ رہنے والا مرنے والے کی دیت اور ضمان ادا کریگا ۔

حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے ۔

عَنْ اِبْرَاهِیْمَ عَنْ عَلِیٍّ فِیْ فَارِسَیْنِ اصْطَدَمَا فَمَاتَ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ ضَمَّنَ الْحَیَّ لِلْمَیِّتِ ۔ الحدیث ـله

حضرت ابراہیم حضرت علیؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دو سواروں کے متعلق جنکے درمیان ایکسیڈینٹ واقع ہوجائے کہ حضرت علیؓ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ زندہ رہنے والا مرنے والے کا ضمان و تاوان ادا کرے ۔

لـه ھدایہ ۴/ ۵۹۵ ـله نصب الرایہ ۴/ ۳۸۶ مصنف ابن ابی شیبہ ۹/ ۳۳۲ حدیث ۷۴۸۲

عن الحكم عن علي في فارسين يصطدمان قال يضمن الحيّ دية الميت۔ الحديث له

حضرت حکم حضرت علیؓ سے ایسے دو سواروں کے بارمیں نقل فرماتے ہیں کہ جنکا آپس میں ایکسیڈینٹ ہوجائے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ زندہ رہنے والا مرنے والے کی دیت اداکریگا

حکومت کی طرف سے معاوضہ

کسی بھی سرکاری ڈپارٹمنٹ میں ایکسیڈینٹ کا واقعہ پیش آجائے تو مرنے والے کے ورثاء کو اور زخمیوں کو منجانب حکومت رقم کی شکل میں تعاون کیا جاتا ہے۔ اور اسلامی قانون کے مطابق سعودی حکومت دیت اور ضمان کے ضابطہ کے مطابق تعاون کرتی ہے اور ناگہانی حادثہ میں مرنے والوں کیلئے بھی تعاون کا اعلان کرتی ہے جیساکہ منیٰ میں آگ لگنے کے حادثہ میں مرنے والوں کیلئے اعلان کیا گیا تھا۔ اور وہ حکومتیں جنہیں اسلامی قانون اور ضابطہ کی رعایت نہیں کیجاتی ہے وہ بھی کم زیادہ اپنے صوابدید کے مطابق کچھ نہ کچھ تعاون کرتی ہیں۔ ہماری ہندوستانی حکومت مرنے والوں کے ورثاء کیلئے کبھی ایک لاکھ کا اعلان کرتی ہے کبھی ڈیڑھ لاکھ کا اور کبھی دو لاکھ کا بھی اعلان کرتی ہے۔ مثلاً ٹرین کا حادثہ ہوجائے یا سرکاری بسوں سے حادثہ پیش آجائے تو ضرور کچھ نہ کچھ تعاون کا اعلان کرتی ہے اور کبھی کبھی پرائیویٹ گاڑیوں میں ایکسیڈینٹ کے نتیجہ میں مرنے والوں کے ورثاء کیلئے اسی طرح زخم خوردہ لوگوں کیلئے بھی تعاون کا اعلان کرتی ہے۔ اسی طرح فسادات میں مرنے والوں کیلئے بھی تعاون کا اعلان کیا جاتا ہے۔

حدیث پاک میں آیا ہے کہ جہاں قاتلوں کی تعیین نہ ہوسکے وہاں حکومت کے

له نصب الرایہ ۴/ ۳۸۶ مصنف ابن ابی شیبہ ۹/ ۳۲۲ حدیث ۷۶۸۴

خزانے سے مرنے والوں کی دیت ادا کی جاتی ہے تاکہ مرنے والوں کا خون یوں ہی ضائع نہ ہوجائے اور پسماندگان کا کسی طرح تعاون ہوجائے اور غیر اسلامی حکومتوں کیطرف سے جو تعاون ہوتا ہے وہ اگرچہ بعینہ دیت نہیں ہے مگر دیت کے حکم میں قرار دیا جائیگا اور دیت کیطرح ورثاء کے درمیان شرعی ضابطہ کے مطابق تقسیم کردیا جائیگا جیساکہ خیبر میں حضرت عبداللہ بن سہل کے قتل کا واقعہ پیش آنیکے بعد قاتلوں کا پتہ نہیں چل سکا اور یہودیوں نے قسمیں بھی کھالی تھیں تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے سرکاری خزانے سے حضرت عبداللہ بن سہل کی دیت ادا فرمائی تھی تاکہ انکا خون یونہی ضائع نہ ہوجائے اس موضوع پر لمبی لمبی حدیثیں حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں ہم یہاں پر لمبی حدیثوں کے مختصر ٹکڑے نقل کردیتے ہیں ۔ ملاحظہ فرمایئے

فکرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبطل دمہ فوداہ مائۃ من ابل الصدقۃ الحدیث [1]

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات پسند نہیں فرمائی کہ ان کا خون اکارت جائے تو آپ نے صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹوں کے ذریعہ اُن کی دیت ادا فرمائی ۔

قال فتحلف لکم یہود قالوا لیسوا مسلمین فوداہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عندہ فبعث الیھم مائۃ ناقۃ الحدیث [2]

حضورؐ نے فرمایا کہ تو پھر یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے تو حضرت عبداللہ بن سہل کے وارثین نے فرمایا یا رسول اللہ یہود مسلمان نہیں ہیں جھوٹی قسمیں کھائیں گے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن سہلؓ کی دیت اپنی طرف سے ادا فرمائی تو حضورؐ نے ان کے اولیاء کے پاس سو اونٹ بھیجدیئے ۔

---

[1] مسلم شریف ۲/۵۶ ابوداؤد شریف ۲/۶۲۲ [2] مسلم شریف ۲/۵۶ ۔

سعودی حکومت کے علاوہ دیگر حکومتوں کا تعاون

جن ممالک میں اسلامی ضابطہ اور شرعی اصُول کی رعایت نہیں ہوتی ہے ، ان
ممالک میں حادثات کے موقع پر یا ایکسیڈینٹ کے موقع پر منجانب حکومت جو تعاون
کیا جاتا ہے وہ اصُولِ شریعت کے مطابق کس خانہ میں آئیگا یہ مسئلہ زیادہ اہمیت
کا حامل ہے اسلئے ان ممالک میں منجانب حکومت تعاون کرنیکا خاص اصُول بھی
نہیں ہے جیسے ہمارے ہندوستان میں تعاون دینے کا دستور تو ہے لیکن اس کا
کوئی معیار متعین نہیں ہے کہ ہر مرنے والے کیلئے کتنا دیا جائیگا جو اسکے پسماندگان
کو ملیگا اسی طرح ہر زخم خوردہ کو کیا ملیگا اور اسکے علاج کا خرچہ کس طرح ادا ہوگا اس قسم
کا کوئی ضابطہ یا تعامل متعین طور پر مقرر نہیں ہے بلکہ کیف ما اتفق جیسا آدمی ہو یا
جیسا موقعہ ہو یا جیسی حیثیت ہو اس اعتبار سے تعاون کیا جاتا ہے مثلاً کبھی
کسی کیلئے پچاس ہزار اور کبھی کسی کیلئے ایک لاکھ یا ڈیڑھ لاکھ اور دو لاکھ کا بھی
اعلان ہوتا ہے لیکن اگر اجتماعی ہلاکت کا واقعہ پیش آجائے مثلاً دس بیس یا
سو پچاس افراد ایک ساتھ ہلاک ہو جائیں تو بچے بوڑھے شادی شدہ غیر شادی
شدہ سب کیلئے یکساں رقم کا اعلان ہو جاتا ہے کبھی مخصوص وارثین کے نامزد
تعاون کا اعلان کیا جاتا ہے مثلاً مرنے والے کی بیوی کیلئے یا اسکے بچوں کیلئے
اور کبھی نامزد کئے بغیر اعلان ہوتا ہے کہ جسمیں مرنے والے کے قریب سے قریب تر
رشتہ داروں کا تعاون کرنا مقصود ہوتا ہے تو ایسے اُلجھے ہوئے معاملات کو
شریعت کے کس ضابطہ کے دائرہ میں مانا جائے تو اس سلسلے میں منجانب حکومت
اعلان کی دو شکلیں ہمارے سامنے ہیں :

شکل ۱ حکومت مخصوص وارثین کیلئے نامزد تعاون کا اعلان کرے مثلاً

مرنے والے کی بیوی اور اسکے بچے جن کی کفالت اور اخراجات کی ذمہ داری مرنے والے نے اپنی زندگی میں لے رکھی تھی ایسے پسماندگان کے لئے جب نامزد اعلان ہوجائے تو ایسی صورت میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ منجانب حکومت ملنے والی رقم انہی نامزد لوگوں کے حق میں مخصوص تعاون اور مدد شمار ہوگی۔ اور انہی کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوجائے گی۔ اور نابالغ بچوں کے حصے بینک بیلنس وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ کرلئے جائیں۔ اسی طرح اگر مرنے والی عورت ہے، اور اس کے شوہر اور بچوں کے نامزد تعاون کا اعلان ہو تو وہ انہی کا حق ہوگا۔ اسی طرح اگر مرنے والا غیر شادی شدہ ہے، یا شادی شدہ ہے، مگر میاں بیوی کے درمیان تعلقات خراب ہونے کی وجہ سے دونوں الگ الگ رہتے ہوں، تو ایسی صورت میں مرنے والے کے ماں باپ کے نامزد تعاون کا اعلان ہوتا ہے تو ماں باپ ہی اس کے حقدار ہوں گے۔ فتاویٰ رحیمیہ میں حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوریؒ نے مطلقاً یہی لکھا ہے کہ جن لوگوں کے نام سے وہ رقم حکومت دیتی ہے صرف انہی لوگوں کو ملے گی۔ دوسروں کو نہیں ملے گی۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے کہ جب حکومت نے نامزد تعاون کا اعلان کردیا ہو۔

(فتاویٰ رحیمیہ ۱۰/۵۲۴، ۱۰/۵۲۲)

اور اس مسئلہ میں دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ امدادی رقم بحکم دیت ہوگی۔ تمام شرعی ورثاء کا اس میں میراث کی طرح شرعی حق متعلق ہوگا۔ چنانچہ فتاویٰ رحیمیہ ۱۰/۵۲۴ کے نیچے حاشیہ میں حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم نے تحریر فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے یہ بھی ہے کہ وہ امدادی رقم بحکم دیت ہے۔ اور تمام شرعی ورثاء کا حق ہے۔ کیونکہ یہ رقم فساد میں یا سنگین حادثہ میں ہلاک ہونے والے ہر شخص کو یکساں ملتی ہے، خواہ

وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ اور خواہ وہ بالغ ہو یا بچہ۔ (حاشیہ فتاویٰ رحیمیہ ۱۰/۵۱۴)
اس رائے کی تائید یوں بھی زیادہ ہوتی ہے کہ حکومت کا یہ تعاون اصل کے اعتبار سے میت ہی کیلئے ہے اس لئے کہ سنگین حادثہ میں مرنے والوں کے ساتھ جو لوگ زخم خوردہ ہو کر زندہ رہتے ہیں اُن کیلئے بھی تعاون کا اعلان ہوتا ہے وہ انہی زخم خوردہ لوگوں کو ملتا ہے جو حادثہ کے شکار ہوتے ہیں ان کے ورثاء اور اولیاء میں سے کسی کو نہیں ملتا اب اگر اس رقم کے مل جانیکے بعد زخم خوردہ شخص مرجاتا ہے تو ملی ہوئی رقم اسکے وارثین کے درمیان شرعی حصوں کے اعتبار سے تقسیم ہوجائے گی اسی طرح مرنے والوں کیلئے جس رقم کا اعلان ہوتا ہے، وہ بھی مرنے والے کے واسطے پسماندگان کو منتقل ہوتی ہے اسلئے یہ رقم اگرچہ مقدار کے اعتبار سے شرعی دیت نہیں ہے لیکن بحکم دیت تسلیم کرلی جائے گی اور دیت کا حکم یہی ہے کہ وہ شرعی وارثین کے درمیان تقسیم ہوجاتے اس سیاہ کار کے نزدیک بھی یہی رائے زیادہ راجح ہے۔ نیز پہلی رائے کو راجح قرار دینے میں کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ مرنے والے کے بعض اولیاء زیادہ چالاک ہوں، اور وہ اپنی چالاکی سے اپنے نام سے رقم نکالکر قبضہ کرلیں۔ اور مرحوم کے اصل وارث جو کمزور بے سہارا ہوں وہ محروم رہ جائیں اس نقصان کیوجہ سے بھی دوسری رائے کو ترجیح دینا زیادہ مناسب ہے۔

شکل ۲: دوسری شکل یہ ہے کہ حکومت نامزد اعلان نہ کرے بلکہ اس کے وارثین اور پسماندگان کیلئے مطلق اعلان کردے پھر اسکے بعد اسکے پسماندگان اور قریب ترین رشتہ داروں کو ترجیح دینے کیلئے تحقیق شروع کرے تو ایسی صورت میں ملنے والی رقم اس کے شرعی ورثاء کے درمیان شرعی حصوں کے اعتبار سے تقسیم ہوجائیگی اور یہ شریعت کے اس ضابطہ کے دائرہ میں داخل ہوجائیگا کہ جسمیں اس بات کی وضاحت ہے کہ ایکسیڈنٹ کے نتیجے میں ایک جانب کے لوگ ہلاک ہوجائیں۔ مرنے

والے کے اولیاء سے دوسری جانب کے لوگ صلح علی المال کرلیں وہ مال کم ہو یا زیادہ، تو ایسی صورت میں صلح بھی صحیح ہوجاتی ہے اور وہ مال بحکمِ دیت ہوکر وارثین کے درمیان تقسیم ہوجاتا ہے۔ یہ مسئلہ حدیث اور فقہ کی حسبِ ذیل عبارات سے مستفاد ہوتا ہے۔

عن ابراھیم عن علی فی الفارسَین یَصْطدِمانِ قال یَضْمَنُ الحیّ دِیَۃَ المیّت۔ الحدیث [1]

حضرت ابراہیم حضرت علیؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دو سواروں کے متعلق جن کے درمیان ایکسیڈینٹ واقع ہوجائے کہ حضرت علیؓ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ زندہ رہنے والا مرنے والے کا ضمان وتاوان ادا کرے۔

عن الحکم عن علی فی فارسَین اصْطدما فمَاتَ اَحدُھُمَا انہٗ یضمن الحی للمیّت۔ الحدیث [2]

حضرت حکم حضرت علیؓ سے ایسے دو سواروں کے بارے میں نقل فرماتے ہیں جن کا آپس میں ایکسیڈینٹ ہوجائے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ زندہ رہنے والا مرنے والے کی دیت ادا کریگا۔

واذا اصْطلح القاتِل وَاَوْلِیَاء القتیلِ علی مالٍ سقط القصاص ووجبَ المال قلیلًا کانَ اَوْ کثیرًا [3]

اور جب قاتل ومقتول کے اولیاء کے درمیان مخصوص مال پر صلح ہوجائے تو قصاص ساقط ہوجاتا ہے اور مال واجب ہوجاتا ہے مال کی مقدار کم ہو یا زیادہ۔

---

[1] نصب الرایہ ۴/۳۸۶ مصنف ابن ابی شیبہ ۹/۲۳۲ حدیث ۷۶۸۴ [2] نصب الرایہ ۴/۳۸۶ مصنف ابن ابی شیبہ حدیث ۷۶۸۲ [3] ھدایہ ۲/۵۵۵۔

ہوائی جہاز کے ٹکٹ کے ساتھ بیمہ اور حادثہ میں معاوضہ کا حکم

ہوائی جہاز کے ٹکٹ کے ساتھ سفر کرنے والے مسافر کا بیمہ بھی ہوجاتا ہے۔ اور ٹکٹ کے پیسہ کے ساتھ بیمہ کا پیسہ بھی لگ جاتا ہے۔ اور جہازوں کی کمپنی کی طرف سے مسافر کی جانی و مالی ضمانت لی جاتی ہے۔ لہٰذا خدانخواستہ اگر جہاز کا کوئی حادثہ پیش آجائے اور اس میں مسافر کا جانی یا مالی نقصان ہوجائے تو جہاز کی کمپنی کی طرف سے نقصان کی تلافی کا معاوضہ ادا کیا جاتا ہے۔

ابھی کچھ عرصہ پہلے اندرا گاندھی ہوائی اڈہ کے قریب سعودی اور قزاکستان کے دو جہازوں کے درمیان فضا میں بھیانک حادثہ پیش آیا۔ قزاکستان کا جہاز مال بردار اور سعودی جہاز مسافر بردار تھا۔ اور بعد میں سعودی جہاز میں جتنے لوگ حادثہ میں موت کا شکار ہوگئے تھے، ان کے ورثاء کو مالی معاوضہ ادا کیا گیا۔

توسوال یہ ہے کہ جہاز کی کمپنی کی طرف سے یہ جو مالی معاوضہ ادا کیا جاتا ہے وہ قانون شریعت کے مطابق کس حکم کے دائرہ میں آتا ہے۔ کیا رقم ادا کرنیوالی کمپنی عاقلہ قرار دی جائے، اور اس پیسہ کو دیت کے درجہ میں قرار دیا جائے؟ یا اسکا کوئی دوسرا حکم ہے۔؟ اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ فضائی حادثہ میں متاثرین کے ورثاء کو معاوضہ ادا کرنے والی کمپنی اگرچہ شرعاً عاقلہ نہیں ہے۔ مگر سرکاری خزانہ اور بیت المال کے حکم میں ہوگی۔ اور ادا کی جانے والی رقم بھی اگرچہ بعینہٖ دیت نہیں ہے، مگر بحکم دیت کمپنی کی طرف سے تعاون ہوگا۔ جو اس کے اپنے بنائے ہوئے قانون کے تحت ادا کرتی ہے۔ کہ کمپنی نے خود اپنے اوپر یہ دستور لازم کر رکھا ہے کہ اگر اسکا کوئی مسافر دوران سفر کسی قدرتی یا ناموافق طوفانی ہوا یا جہاز کا انجن یا پہیہ کی خرابی وغیرہ کسی طرح کے حادثہ کا شکار ہوگا تو اس کے

ورثاء کو متعینہ رقم بطور تعاون وتبرّع ادا کریگی۔ لہٰذا تبرع اور تعاون ہونے کی وجہ سے اس رقم کے لینے میں کوئی مضائقہ اور حرج نہیں۔ وہ حلال اور پاک پیسہ ہے۔ اور یہ رقم اگرچہ بعینہٖ دیت نہیں ہے۔ مگر دیت کے حکم میں قرار دیکر تمام شرعی ورثاء کے درمیان شرعی میراث کی طرح تقسیم کر دی جائیگی۔ اس کے لئے اگرچہ صریح دلیل نہیں ملتی ہے، مگر حدیث وفقہ سے مستفاد ہوتا ہے جیسا کہ جب حضرت عبداللہ بن سہلؓ خیبر میں مقتول ملے، اور قاتلوں کا پتہ نہیں چلا تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے سرکاری خزانہ سے بطور تعاون اور تبرّع وارثین کو دیت ادا کر دی تھی، تاکہ انکا خون ضائع ہوکر وارثین بالکل محروم نہ ہوجائیں۔ اور ماقبل میں اس موضوع کی حدیث گذر چکی ہے۔ نیز فقہاء نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ جانبین جتنی رقم پر متفق ہوجائیں وہ رقم بحکم دیت وارثین کیلئے حلال ہے، چاہے اس کی مقدار زیادہ ہو یا کم۔ بہرصورت دیت کے حکم میں ہوکر تمام وارثین کے درمیان تقسیم ہوجائے گی۔ جیسا کہ ہدایہ کی عبارت اس بارے میں پیچھے گذر چکی ہے۔ اور ذیل کی حدیث شریف سے بھی مستفاد ہوتا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے۔

عن عمرو بن عوف المزنی عن النبیّ صلے اللہ علیہ وسلم قال لایترك مفرج فی الاسلام حتّی یضمّ الی قبیلۃٍ قال ابن الاثیر فی النہایۃ ولایترك مفرج فی الاسلام وھو القتیل یُوجد بارض الفلاۃ لایکون قریبًا من قریۃٍ فانّہٗ یودّی من بیت المالِ

حضرت عمرو بن عوف مزنی رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جنگل میں ملے ہوئے مقتول کو اسلامی شریعت میں یوں ہی چھوڑا نہیں جائیگا بلکہ اسکو کسی قبیلہ کے ساتھ ملا دیا جائیگا۔ امام ابن الاثیر نے نہایہ میں نقل فرمایا کہ اسلام میں لاوارث مقتول کو جو جنگل میں ملا ہو یونہی چھوڑا نہیں جائیگا اور وہ ایسا مقتول ہے جو ایسے دور دراز جنگل

ولا یبطل دم مسلم ......
الحدیث [1]

میں مبتلا ہو جسکے آس پاس کوئی آبادی نہ ہو تو بیشک سرکاری خزانہ سے اسکے خون بہا کا بدلہ و معاوضہ دیا جائیگا، اور اُسکا خون یونہی ضائع ہونے نہیں دیا جائیگا۔

پھر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ٹکٹ کے ساتھ بیمہ کا پیسہ جو کمپنی نے وصول کیا تھا وہ کہاں گیا؟ اور بیمہ کا وہ پیسہ کس خانہ میں جائیگا؟ تو واقعہ اور حقیقت یہ ہے کہ ہوائی جہاز کے ٹکٹ کے ساتھ بیمہ کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے اس کو لائف انشورنس سے کوئی مناسبت اور مشابہت نہیں، بلکہ اسکی نوعیت لائف انشورنس سے بالکل جُداگانہ ہے۔ مثلاً لائف انشورنس میں حادثہ پیش آئے یا نہ آئے بہرصورت راس المال مع سود واپس ملجاتا ہے۔ اور ہوائی ٹکٹ میں سے کوئی رقم واپس نہیں ملتی۔ نہ راس المال واپس آتا ہے اور نہ ہی اس پر کوئی اضافہ سود نیز لائف انشورنس میں راس المال کم ہوگا تو سود کم ملے گا۔ اور حادثہ کے موقع پر اسی کے تناسب سے ملتا ہے۔ اور اگر راس المال زیادہ ہے تو سود کی شرح بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہوائی جہاز کے ٹکٹ کا کوئی حصہ نہ راس المال کہلاتا ہے اور نہ ہی اس پر منافع کا مدار ہوتا ہے۔ بلکہ .... سفر طویل ہو یا مختصر، زیادہ پیسہ کا ٹکٹ ہو یا کم پیسہ کا، ہر صورت میں حادثہ پیش آنے کی شکل میں سب کو ایک ہی طرح کا تعاون دیا جاتا ہے۔ نیز لائف انشورنس میں حادثہ پیش نہ آنے کی صورت میں بھی ہر حال میں راس المال مع سود واپس مل جاتا ہے۔ اور ہوائی جہاز کے ٹکٹ یا بیمہ میں سے نہ راس المال واپس آتا ہے، اور نہ ہی اس پر کچھ اضافہ، غرضیکہ کوئی پیسہ واپس نہیں ملتا، اسلئے

---

[1] مجمع الزوائد ۶/۲۹۳۔

اس کو لائف انشورنس سے کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ اور ہوائی جہاز کا جب ٹکٹ بنایا جاتا ہے اُس وقت نہ مُسافر کو یہ بتایا جاتا ہے کہ اتنا ٹکٹ کا پیسہ ہے اور اتنا بیمہ کا، اور نہ ہی ٹکٹ بنانے والے ایجنٹ اس تفصیل سے رقم وصول کرتے ہیں، بلکہ جانبین میں یہی بات طے ہوتی ہے کہ جہاز کا ٹکٹ اتنے کا ہے۔ اور ایجنٹ بھی یہی کہتا ہے کہ ٹکٹ اتنے پیسہ کا ہے۔ اور مُسافر بھی یہی سمجھتا ہے کہ ٹکٹ کل اتنے پیسے کا ہے۔ اس میں بیمہ کے موضوع سے متعلق کسی مُسافر کے دِل و دماغ میں وہم و خیال بھی نہیں ہوتا، اسلئے ہوائی حادثہ کے نتیجہ میں جو کچھ بھی کمپنی کی طرف سے ملتا ہے وہ صرف نام کا بیمہ ہے، ورنہ حقیقت میں وہ تعاون و تبرّع ہے۔ جو اگرچہ بعینہٖ دِیت نہیں ہے مگر بحکم دِیت قرار دیکر تمام پسماندگان اور شرعی ورثاء کے درمیان میراث کے حصّوں کی طرح تقسیم کر دیا جائیگا۔

۱۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ہ

غیر اسلامی ممالک میں کمپنی کے شیئرز

یہ مسئلہ بھی اس زمانہ میں زور پر چل رہا ہے کہ کمپنی کے شیئرز اور شیئر ہولڈری اور شیئر مارکیٹ میں مختلف انداز سے شیئرز کا روبار چل رہا ہے، اسلئے اس موضوع سے متعلق بھی ایک مختصر مضمون پیش کیا جارہا ہے۔ تاکہ بات واضح ہوجائے۔

وَلَا تَسْـَٔمُوْٓا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا اِلٰٓى اَجَلِهٖ ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْنٰٓى اَلَّا تَرْتَابُوْٓا اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا الآیۃ۔ (سورۃ بقرہ ۲۸۲)

اور تم دَین کے لکھنے سے اُکتایا مت کرو۔ خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اس کی مدت تک، یہ لکھ لینا تمہارے لئے اللہ کے نزدیک انصاف کو زیادہ قائم رکھنے والا ہے، اور شہادت کو زیادہ درست رکھنے والا ہے۔ اور اس بات کے لئے زیادہ قریب ہے کہ تم شبہ میں نہ پڑجاؤ مگر یہ کہ کوئی سودا دست بدست ہو جس کو تم باہم لیتے دیتے ہو، تو اُسکے نہ لکھنے میں تم پر کوئی حرج ومضرت نہیں۔

کمپنی کے حصص اور شیئرز خریدنا

کمپنی کے حصص اور شیئرز کے متعلق اکابر علماء اور ارباب افتاء میں سے حضرت تھانوی قدس سرہٗ سے زیادہ تحقیقی قلم شاید کسی نے نہیں اُٹھایا چنانچہ حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے مسائل شیئرز پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا ہے جو "القصص السنی فی حکم حصص کمپنی" کے نام سے تقریباً ۲۶ صفحات پر مشتمل امداد الفتاویٰ کا ایک جز کی حیثیت سے شائع ہو چکا ہے۔

خاکسار نے مسئلہ شیئرز سے متعلق حضرت تھانوی قدس سرہٗ کے مذکورہ رسالہ سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ اگر کوئی براہِ راست کمپنی سے شیئرز کا فارم خرید کر شرکت کر لیتا ہے اور حصص تناسب سے نفع و نقصان اور راس المال سب میں شریک ہو جاتا ہے تو شرعاً یہ معاملہ شرکتِ عنان کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز اور درست ہو جائیگا [۱] اسلئے شرکتِ عنان میں ہر فریق کا عمل میں شریک ہونا لازم نہیں ہے، بلکہ اسمیں وکالت کا مفہوم موجود ہونیکی وجہ سے عمل میں شرکت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہے [۲] کہ روپئے دینے والے اس کمپنی کے شرکاء ہیں اور کارکنانِ کمپنی ان کے وکیل ہوتے ہیں [۳] لہٰذا کمپنی کے حصص اور شیئرز کا خریدنا اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا [۴]۔

مارکیٹ سے شیئرز خریدنا

ہمارے ہندوستان میں یہ طریقہ رائج ہے کہ بعض لوگ کمپنی کے ایجنٹ بن کر

---

[۱] مستفاد امداد الفتاویٰ ص ۴۹۴، ص ۴۹۰/۳ [۲] مستفاد فتاویٰ عالمگیری ص ۳۱۹/۲ -
[۳] امداد الفتاویٰ ص ۴۹۱/۳ [۴] ایضاح النوادر ص ۱۰۲/۱ -

ایجنسی کھولکر کمپنی سے کافی مقدار میں شیئرز لیکر بازار میں شیئرز فروخت کرتے ہیں تو کیا اسطرح ایجنسی سے کمپنی کے شیئرز خریدنا جائز ہوسکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اسکی تین شکلیں زیادہ واضح نظر آتی ہیں۔

شکل ۱ خریدار کی نگاہ میں یہی بات پیش نظر ہوتی ہے کہ شیئرز کا فارم خرید کر متعلقہ کمپنی میں شرکت حاصل کرتا ہے اور تناسب کے حساب سے نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر ایجنسی نے کمپنی کو ان حصّوں کے عوض ادا نہیں کیا ہے تو ایجنسی منجانب کمپنی وکیل ہے۔ اور شیئرز کے خریدار کمپنی کے شریک ہونگے اور اگر ایجنسی نے ان حصّوں کے عوض ادا کر دیا ہے تو ایجنسی کمپنی کی شریک ہوگی اور جب ایجنسی اپنے حِصَص بازار میں جاکر دوسروں کے ہاتھ عوض لیکر منتقل کردیگی تو ایجنسی درمیان سے نکل جائیگی اور خریدار کمپنی کی شرکت میں حصہ دار بن جائیں گے [۱]۔

شکل ۲ خریدار کے ذہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ کمپنی میں شرکت کرنی ہے بلکہ اسکے ذہن میں صرف یہ بات ہوتی ہے کہ آئندہ چند روز کے بعد ان حِصَص کا بھاؤ بڑھ جائیگا اور اس سے زیادہ قیمت میں فروخت ہوسکتے ہیں لہٰذا اب خرید لئے جائیں تو اسطرح شیئرز کی خرید وفروخت بھی شرعاً بقول امام ابو یوسفؒ کے جواز کے دائرہ میں داخل ہوکر جائز اور حلال ہوجائے گی۔

وقال ابو یوسف لایکرہ ھٰذا البیع (الیٰ قولہ) حتیٰ لَوْ بَاعَ کاغذۃ بالفٍ یجوز الخ [۲]	اور حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع مکروہ نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کاغذ ایک ہزار میں فروخت کیا جائے تو بھی جائز ہے۔

---

[۱] مستفاد امداد الفتاویٰ ۴۹۲/۳ ، [۲] شامی کراچی ۳۲۶/۵ ، شامی زکریا ۶۱۳/۷ ، فتح القدیر بیروت ۲۱۲/۷

شکل ۳ کمپنی کے ایجنٹ تو نہیں بلکہ کوئی شخص براہِ راست شخصی طور پر شیئرز خرید لیتا ہے اور پھر اپنے شیئرز کو کسی وجہ سے فروخت کردیتا ہے اور خریدار اس سے کمپنی میں شرکت کی غرض سے یا آئندہ شیئرز کے بھاؤ بڑھنے پر اچھی شرح پر فروخت کرنیکی غرض سے خریدتا ہے یہ بھی شرعاً جواز کے دائرہ میں داخل ہوکر درست ہوجائے گا [1]

مُسلِم کمپنی کے شیئرز خریدنا

اگر مسلمان کی کمپنی ہے اور کمپنی میں جائز کاروبار ہے اور سُودی کاروبار کرنا شیئرز کے خریدار کو یقین سے معلوم نہیں ہوسکا ہے تو ایسی کمپنی سے شیئرز کا خریدنا بلاشبہ جائز اور حاصل ہونیوالا نفع حلال ہوگا۔ لہٰذا اگر کمپنی فی الواقع سُودی لین دین کرتی ہے تو اُسکا وبال کمپنی کے ذمہ داروں پر ہوگا شیئرز کے خریدار پر نہ ہوگا۔

ہاں البتہ اگر مسلم کمپنی کا سُودی کاروبار یقین سے معلوم ہوجائے تو اس کے شیئرز کا خریدنا ناجائز اور ممنوع ہوگا [2]

اور امداد الفتاویٰ میں یہ بات صراحت سے بیان کی گئی ہے کہ اگر کمپنی کے سُودی کاروبار سے خریدار مطلع ہوجائے اور خریدار کمپنی کو سُودی لین دین سے صراحت سے منع کردے تو ایسی صورت میں لین دین کا ذمہ دار خریدار نہ ہوگا اور اس کے لئے نفع حلال ہوجائیگا اور ذمہ دار کمپنی کا عملہ ہوگا ۔ [3]

---

[1] ایضاح النوادر ص ۱۰۳ وامداد الفتاویٰ ص ۴۹۲/۳ ، ۴۹۵/۳ ۔

[2] مستفاد امداد الفتاویٰ ص ۴۹۱/۳ ۔

[3] مستفاد امداد الفتاویٰ ص ۴۹۷/۳ ۔

سُودی کاروبار میں حصّہ لینے والی مُسلم کمپنی کے شیئرز

اگر کسی شخص نے سُودی کاروبار میں حصّہ لینے والی کمپنی کے شیئرز خریدے ہیں اور اس نے کمپنی کے عملہ سے صراحۃً کہدیا ہے کہ سُودی کاروبار جائز نہیں ہے تو ایسی صورت میں عقود فاسدہ کے لین دین کے ذمہ دار بقول حضرت تھانوی قدس سرہٗ کمپنی کے عملہ ہوں گے اور شیئرز کا خریدار نہ ہوگا۔ اور اگر پھر بھی کمپنی نے سُودی کاروبار میں حصّہ لے لیا ہے تو یہ کمپنی کے عملہ سے معلوم کرے کہ سالانہ آمدنی میں سے کتنے فیصد سُودی کاروبار کیوجہ سے منافع ہوا ہے تو یہ خریدار اپنے حاصل شدہ منافع میں سے اتنے ہی فیصد نکال کر صدقہ کردے یہ شیئرز کے معاملہ میں حرام مال سے بچنے کے لئے ایک بہترین شکل ہے [۱]

غیر مُسلم کمپنی کے شیئرز خریدنا

اگر کمپنی غیر مُسلم کی ہے اور اسمیں سُودی کاروبار نہیں ہے تو بلاشبہ غیر مسلم کی ایسی کمپنی کے شیئرز کا خریدنا اور اسکے منافع حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا۔ اور اگر غیر مسلم اپنی کمپنی میں سُودی کاروبار بھی کرتا ہے یا حالات معلوم نہیں ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے یہاں سُودی لین دین مذموم نہیں ہے تو ایسی صورت میں غیر مسلم کی کمپنی کے شیئرز خریدنا شرعاً مکروہ تحریمی ہوگا [۲]

ان کے علاوہ شیئرز کی اور بھی بہت سی شکلیں ہو سکتی ہیں جنکے جواز و عدم جواز سے متعلق ہم نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

---

[۱] فقہی مقالات ص $\frac{۱۵۰}{۱}$ [۲] مستفاد امداد الفتاویٰ ص $\frac{۴۹۷}{۳}$ ۔
ایضاح النوادر ص $\frac{۱۰۶}{۱}$ ۔

غیر اسلامی ممالک میں شیئرز کا معاملہ

اگر غیر اسلامی ممالک میں کمپنی کے شیئرز کا معاملہ چل رہا ہے تو شیئرز کمپنی کی تین قسمیں ہیں

قسمِ اوّل غیر اسلامی ممالک کی مُسلِم کمپنی

غیر اسلامی ممالک کی مسلم کمپنی کی تین شکلیں زیادہ واضح ہیں۔

شکل ۱ کمپنی مسلمانوں کی ہے چاہے اسمیں کام کرنیوالے غیر مسلم بھی ہوں پھر بھی اسکو مسلم کمپنی قرار دیا جائیگا اگر ایسی مسلم کمپنی کا پورا کاروبار سُودی لین دین پر ہے اس کمپنی میں کوئی بھی جائز معاملہ نہیں کیا جاتا ہے مثلاً فکسڈ ڈپازٹ کی کمپنی ہے یا لائف انشورنس کی کمپنی ہے یا شراب کی کمپنی ہے تو ایسی مسلم کمپنی میں شیئرز خرید کر شرکت کرنا جائز نہیں ہے۔

شکل ۲ مسلم کمپنی جائز معاملہ کرتی ہے مثلاً پلاٹ اور عمارت کا کام کرتی ہے یا خود اس کمپنی میں اشیا تیار ہوتی ہیں مثلاً جوتا، چپل یا کپڑا یا صابن یا گاڑی وغیرہ خود اس کمپنی میں بنتے ہیں تو ایسی کمپنی کی شرکت اور اس کے شیئرز خرید کر منافع حاصل کرنا بلا شبہ جائز اور درست ہے اس لئے کہ یہ مُعاملہ شرعی طور پر مضاربت یا شرکت کے دائرہ میں داخل ہو کر جائز اور درست ہو جاتا ہے۔

شکل ۳ مسلم کمپنی کا اصل کاروبار جائز تجارت یا جائز چیزوں کی ایجاد ہے، لیکن ضمناً فکسڈ ڈپازٹ وغیرہ بھی کرتی ہے یا سرکار سے سُود پر قرض لیکر بھی کام کرتی ہے تو ایسی مسلم کمپنی سے شیئرز خریدتے وقت صاف کہدیا جائے کہ ہم سُودی معاملہ کو جائز نہیں سمجھتے ہیں اور ہمارے اسلام میں سُودی مُعاملہ جائز نہیں ہے

اس لئے آپ سُودی مُعاملہ نہ کیجئے۔ پھر بھی اگر غیر مسلم کمپنی سودی معاملہ کر بیٹھے تو سال کے آخر میں منافع تقسیم کرتے وقت کمپنی سے معلوم کر لیا جائے کہ کتنے فیصد منافع سُودی لین دین سے حاصل ہوا ہے تو خریدار اپنے منافع میں سے اتنے فیصد صدقہ کر دیا کرے [1]

قسم دوم۔ مُسلم وغیر مُسلم کی مشترک کمپنی

اگر غیر اسلامی ممالک میں کمپنی مُسلمان وغیر مسلم کے درمیان مشترک ہے اور ایسی کمپنی کا شیئرز خریدا جا رہا ہے تو اسمیں وہ سارے احکام لاگو ہوں گے جو خالص مسلم کمپنی سے شیئرز خریدنے کے متعلق ذکر کئے جاتے ہیں جو صورتیں مسلم کمپنی کے شیئرز میں جائز ہیں وہ مشترک کمپنی میں بھی جائز ہوں گی، اور جو شیئرز مسلم کمپنی کے جائز نہیں ہیں وہ مشترک کمپنی کے بھی جائز نہ ہوں گے۔

قسم سوم۔ غیر مُسلم کمپنی کے شیئرز

اگر کمپنی کے مالک غیر مسلم ہیں، اگرچہ اسمیں کام کرنیوالا بعض عملہ مسلمان کیوں نہ ہو، اس پوری کمپنی کو غیر مسلم کمپنی کہا جائیگا اور غیر مسلموں کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرنا یا شرکتِ عنان کا مُعاملہ کرنا بالاتفاق جائز ہے البتہ صرف شرکتِ مفاوضہ میں حضراتِ طرفینؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے حضراتِ طرفین کے نزدیک شرکتِ مفاوضہ میں مُساوات فی الدین شرط ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مُساوات فی الدین شرط نہیں ہے اور کمپنی کے شیئرز کے مُعاملہ میں شرکت

---

[1] مستفاد فقہی مقالات ص ۱۵۱/۱ ۔

مفاوضہ کی تعریف یوں ہی صادق نہیں آتی ہے بلکہ شرکتِ عنان یا مضاربت کی تعریف صادق آتی ہے اسلئے شیئرز کی خریداری میں مضاربت یا شرکتِ عنان کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسئلہ پر غور کرنیکی ضرورت ہے اور مضاربت اور شرکتِ عنان مسلم وغیر مسلم کے درمیان جائز ہوتا ہے انمیں مساوات فی الدین شرط نہیں۔ لہٰذا مسلمان کیلئے غیر مسلم کمپنی کے شیئرز خریدنا بلا تردد جائز اور درست ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولا يشترط إسلامها فتصح المضاربة بين اهل الذمة وبين المسلم [1]
امّا شركة العنان فتجوز هٰذه الشركة بين الرجال والنساء والبالغ والصبي المأذون والحر والعبد المأذون في التجارة والمسلم والكافر لانها تعتمد الوكالة ولا تتضمن الكفالة بخلاف المفاوضة [2]

اور معاملہ مضاربت میں عاقدین کا مسلمان ہونا مشروط نہیں ہے لہٰذا مضاربت کا معاملہ ذمی غیر مسلم اور مسلمان کے درمیان صحیح ہوجاتا ہے بہرحال شرکت عنان تو یہ شرکت مردوں کے اور عورتوں کے درمیان بالغ اور نابالغ بچوں کے درمیان جنکو تجارت کی اجازت دیدی گئی ہو اور آزاد اور ایسے غلام کے درمیان جسکو تجارت کی اجازت دیدی گئی ہو اور مسلمان اور کافر کے درمیان بھی جائز ہے اس لئے کہ اسکے اندر وکالت کا اعتبار ہوتا ہے کفالت اسمیں شامل نہیں ہوتی برخلاف شرکتِ مفاوضہ کے۔

---

[1] بدائع الصنائع ص $\frac{81}{6}$ ، مطبوعہ زکریا ۵/۱۱۲ ۔
[2] قاضی خان علی هامش الهندیہ ص $\frac{613}{3}$ ، عالمگیری ص $\frac{319}{2}$ ۔

ثُمَّ فی کلّ موضعٍ لا تصحّ
فیه المفاوضة لفقد شرطها
وهو لیسَ بشرطٍ فی العنانِ،
کان عناناً لاستجماع
شرائطه اذ هو اخص فاذا
بطل الاخص تعین له
الاعمّ [1]
ولا بأسَ بان یأخذ المسلم
مَال النصرانی مُضاربةً ولا
یکره له ذلك [2]

پھر ہر ایسی جگہ جہاں شرکت مفاوضہ اسکی
شرط مفقود ہونیکی وجہ سے صحیح نہیں ہوتی
ہے اور وہ شرط شرکت عنان میں لازم نہیں
تو وہ معاملہ شرکت عنان ہوجائیگا اس کی
شرائط کے موجود ہونیکی وجہ سے اس لئے کو
وہ شرط خاص ہے لہذا جب خاص باطل
ہوجائیگا تو اس کیلئے عام متعین ہوجائیگا۔
اور مسلمان کا نصرانی کے مال کو مضاربت
پر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ یہ
اس کیلئے مکروہ ہے۔

غیر مسلم کمپنی میں سودی کاروبار

اگر مسلمان نے غیر مسلم کمپنی سے شیئرز خرید لیا ہے اور وہ غیر مسلم عقودِ فاسدہ اور ربا کا معاملہ بھی اپنی تجارت میں کرتا ہے تو ایسی صورت میں کمپنی کے شیئرز سے ملا ہوا منافع مسلمان کیلئے حلال ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ عقودِ فاسدہ اور ربا کا معاملہ کرنے میں مسلمان کا کوئی دخل نہیں ہے سارا دخل اور اختیار اور معلومات اس غیر مسلم ہی کو حاصل ہے اور عقد کے حقوق بھی اسی غیر مسلم پر لاگو ہوں گے اور خریدار مسلمان کو پوری طرح حقیقت بھی معلوم نہیں تو ایسی صورت میں

---

[1] تبیین الحقائق ص ۳۱۵/۳ ـ [2] عالمگیری ص ۳۳۳/۴ ـ

حاصل شدہ منافع اس مسلم کیلئے حلال ہونے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہے اس لئے کہ ہم کو شریعت نے یہ حکم کیا ہے کہ ہم ان کو اُنکے معاملات پر چھوڑ دیں وہ اپنے اعتقاد کے اعتبار سے معاملہ کرتے رہیں اور عقود فاسدہ اور سُودی معاملہ ان کے دین کے اعتبار سے جائز ہے اسلئے اگر غیر مسلم کمپنی نے اپنی کمپنی کے اندر سُودی لین دین کر رکھا ہے تو اُسکا وبال خریدار مسلم پر نہیں پڑیگا اس لئے معاملہ کو طے کرنے میں مسلمان کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ غیر مسلم کمپنی کا دخل رہا ہے۔ لہٰذا غیر مسلم اپنے طور پر معاملہ کرکے جو منافع حاصل کرتا ہے وہ اس کیلئے حلال ہے اور جب وہ مسلمان کو دیگا تو اس کیلئے بھی حلال ہو جائیگا لیکن جان بوجھ کر ایسا معاملہ کرنا مسلمان کیلئے مکروہ ہے البتہ تجارت کا منافع حلال ہوگا۔ اس مفہوم کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وامّا الکفّار ففی کونہم مخاطبین بالفروع خلافٌ مشہورٌ واذا وکّل المسلم الذمّی ببیع الخمر لم یُوجد البیع من المسلم اصلاً وانّما وجد منہ التوکیل ولا یلزم منہ کون المؤکل بائعًا لانّ التوکیل بالبیع کالعاقد لنفسہ عنہ لتعلق حقوق العقد بہ دون المؤکل[1]

اور بہرحال کفار کے فروعی مسائل میں مخاطب ہونے کا جو قول ہے وہ غیر مشہور قول ہے لہٰذا اگر مسلمان ذمی کافر کو شراب فروخت کرنیکا وکیل بنائے تو عقد بیع مسلمان کیطرف سے بالکلیہ نہیں پایا جاتا ہے اور بیشک مسلمان کیطرف صرف وکالت پائی جاتی ہے اور اس سے مؤکل کا بائع ہونا لازم نہیں آتا اسلئے کہ وکیل بالبیع خود اپنے لئے عقد کرنیکے درجہ میں ہوتا ہے اسلئے عقد کے تمام حقوق وکیل ہی سے متعلق ہوتے ہیں مؤکل سے نہیں۔

---

[1] اعلاء السنن کراچی ص ۱۱۱/۱۴ مطبوعہ بیروتی ص ۱۴۳/۱۴ ۔

فھٰذا عُمَر قد اَجَازَ لِاَھْلِ الذمۃ بِبَیْعِ الخمرِ والخنازیر واَجَاز للمُسْلِمِین اَخْذَ اَثْمَانِھا ؎

تو یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں جو ذمی کافر کیلئے شراب اور خنزیر کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور مسلمان کے لئے ان کی قیمت اور ثمن کو جائز قرار دیتے ہیں۔

واللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

شبیر احمد عفا اللہ عنہ
۱۲ رجب ۱۴۱۶ھ

؎ اعلاء السنن مطبوعہ کراچی ص ۱۱۲/۱۴ مطبوعہ بیروت لبنان ص ۱۳۵/۱۴ ۔

(۱۱)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مشینی ذبح کا شرعی حکم

مشینی ذبح اس وقت دنیا میں ایک عالمگیر مسئلہ بن گیا ہے بین الاقوامی مارکیٹوں میں مشینی ذبح کا مرغ ملتا ہے۔ اور اس مسئلہ کو علماء نے موضوع بحث بنالیا ہے، اور یہ جائز ہے یا نہیں، اس پر شرعی حکم واضح ہونا لازم ہے۔ اسلئے یہ تحقیقی مضمون مسلمانوں کی خدمت میں پیش ہے۔ تاکہ مسلمان مشینی ذبیحہ سے احتراز اور احتیاط کریں۔ اخیر میں ایک مفصل فتویٰ اس بارے میں ہے کہ قربانی میں مقام ذابح و مقام اضحیہ کا اعتبار ہے یا مقام مالک کا؟ جو نہایت اہمیت کا حامل ہے۔

یَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا ؛ عَلٰی حَبِیْبِكَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّهِمِ

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّیَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰی مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِیْمَةِ الْاَنْعَامِ ۝ (سورۂ حج آیت ۳۴)

ہر امت کے واسطے ہم نے قربانی مقرر کر دی ہے کہ اللہ کے نام پر ذبح کریں اُن چوپایوں کو جو اللہ نے ان کو عطا کئے۔

لَنْ یَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَاۤؤُهَا وَلٰكِنْ یَّنَالُهُ التَّقْوٰی مِنْكُمْ ۔ الآیۃ (سورۂ حج آیت ۳۷)

اللہ کو نہیں پہونچتا ان کا گوشت اور نہ ہی ان کا خون لیکن اس کو تمہارے دل کا تقویٰ پہنچتا ہے۔

ذبح کی حقیقت

ذبح کے معنی لغت میں قطع الاوداج (یعنی گردن کی شہ رگ کے کاٹنے کے ہیں) اور اصطلاحِ شرع میں ذبح کے معنی جانور کے حلقوم اور شہ رگ کو ایک ساتھ بسم اللہ پڑھکر کاٹ دینے کے ہیں۔ اور ذبح کے لئے ذکوٰۃ کا لفظ بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ اور ذکاۃ کا لفظ جب کتاب الطہارۃ میں بولا جاتا ہے تو اس سے مُراد طاہر اور پاک ہونا ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے ذکاۃُ الارضِ یُبْسُھَا۔ اور جب ذبح کتاب الذبائح میں بولا جاتا ہے تو شرعی طریقہ سے جانور کو ذبح کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

ذبح کے اقسام و شرائط

ذبح کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ ذبح اختیاری ۲ ذبح اضطراری۔ دونوں کی تفصیل الگ الگ طور پر پیش کی جاتی ہے۔

۱ ذبح اختیاری

ذبح اختیاری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جانور کو آسانی کے ساتھ لٹا کر اس کے گلے پر بسم اللہ پڑھکر چھری چلا دی جائے، اور اس کے حلقوم اور ودجان یعنی دونوں شہ رگ کٹ جائیں، یا اونٹ وغیرہ کو کھڑے کھڑے نحر کر دیا جائے۔ اور نحر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹوں کی تمام رگوں کا تعلق گردن کی ایک جگہ پر ہوتا ہے، اور کھڑے کھڑے اس جگہ پر چھری پھیر دی جائے۔ یہ ذبح اختیاری کے دائرہ میں داخل ہے۔

وھی اختیاریۃ واضطراریۃ فالاول الجرح فیما بین اللبۃ واللحیین۔

(البحر الرائق ۸/۱۶۷ کراچی پاکستان، زکریا ۸/۳۰۵)

اختیاری ذبح کے شرائط

۱۔ بوقتِ ذبح بسم اللہ پڑھنا۔

اور بوقتِ ذبح بسم اللہ پڑھنا صحتِ ذبح کے لئے قرآن کریم کے اندر شرط قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ لہٰذا اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو وہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے تحت داخل ہو کر ناجائز و حرام ہو جائیگا۔

۲۔ ایسے آلہ جارحہ کا ہونا کہ جس کے ذریعہ سے محلِ ذبح سے خون جاری ہو جائے۔ اس کو فقہاء نے اس عبارت سے نقل فرمایا ہے۔

و اما شروطها فاربعةٌ الاوّلُ آلةٌ قاطعةٌ جارِحَةٌ[1]	بہرحال ذبح کی شرائط چار ہیں ان میں سے پہلی شرط آلہ ذبح یعنی چھری جو تیسر ہو کاٹنے والی اور زخم کرنے والی ہو۔

۳۔ ذابح کا اعتقادی یا ادعائی طور پر صاحبِ ملت ہونا۔ اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

والثانی اَنْ يَكُوْنَ ممّن لهٗ مِلّة حَقيقةً كالمُسلِم اَوْ اِدِّعَاءً كالكافِرِ[2]	اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنیوالا ایسے انسانوں میں سے ہو جسکا حقیقت میں کوئی دین و شریعت ہو جیسے کہ مسلمان یا ایسا انسان ہو جو کسی دین کا دعویٰ کرتا ہو جیسا کہ کافر یہودی یا عیسائی۔

۴۔ ذبح کرنے والے کا عاقل ہونا، بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا نابالغ سمجھدار بچے کا ذبیحہ صحیح اور حلال ہوگا۔ اور وہ بچہ جو سمجھ دار نہیں ہے اس کا ذبیحہ اور مجنون کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

---

[1] البحر الرائق ۸/۱۶۷ مطبع ایچ ایم سعید کراچی، مکتبہ زکریا ۸/۳۰۵ [2] البحر الرائق کراچی ۸/۱۶۷ زکریا ۸/۳۰۵

فمنها ان يكون عاقلاً فلا تؤكل ذبيحة المجنون والصبي الذي لا يعقل فإن كان الصبي يعقل الذبح ويقدر عليه تؤكل ذبيحته[1]

پس انمیں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ذبح کرنیوالا عاقل سمجھدار ہو۔ لہٰذا مجنون اور ایسے بچے کا ذبیحہ کھانا جائز نہ ہوگا جو سمجھدار نہ ہو پھر اگر بچہ ایسا ہو جو سمجھدار ہو اور صحیح طریقہ سے ذبح کرنے پر قدرت رکھتا ہو تو اسکے ذبیحہ کا کھانا جائز ہوگا۔

۵ محلِ ذبح یعنی ایسا جانور ہونا جو کلی طور پر یا جزئی طور پر ذبح کے ذریعہ سے قابلِ انتفاع ہو۔ اور کلی طور پر قابلِ انتفاع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حلال مأکول اللحم جانور ہو تو اسکا گوشت بھی حلال اور چمڑا بھی پاک ہے اور جزئی طور پر قابلِ انتفاع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح شرعی کے بعد اس کا گوشت حلال نہیں ہے۔ مگر اسکا چمڑا قابلِ انتفاع ہے۔ جیسا کہ جب غیر مأکول اللحم جانور کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے۔ اس کو حضراتِ فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وكون المحل من المحللات امّا من كلّ وجهٍ كمأكول اللحم او من وجهٍ كغيره وهو ما يباح الانتفاع بجلده وشعره[2]

اور محل ذبح یعنی جانور کا حلال جانوروں میں سے ہونا یا تو کلی طور پر حلال و پاک ہو جیسا کہ حلال و ماکول اللحم جانور یا جزوی طور پر پاک ہو جیسا کہ غیر ماکول اللحم جانور اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اور بال قابل انتفاع اور مباح ہے۔

ان شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو شرعی ذبح کے دائرہ میں داخل نہ ہوگا۔

---

[1] عالمگیری مکتبہ ماجدیہ پاکستان ۵/ ۲۸۵ بدائع کراچی ۵/ ۴۵ زکریا ۴/ ۱۶۳ [2] البحر الرائق کراچی ۸/ ۱۶۷، زکریا ۸/ ۳۰۵)

۲ ذبح اضطراری

ذبح اضطراری کا مطلب یہ ہے کہ جب ذبح اختیاری پر قدرت نہ ہو، اور کسی طرح اس پر کامیابی نہ ہو سکے تو جانور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں ایسا زخم کر دیا جائے جس سے خون جاری ہو جائے۔ اور ذبح اختیاری پر قدرت ہوتے ہوئے ذبح اضطراری کو اختیار کریگا تو شرعی طور پر ذبح درست نہ ہوگا۔ اور جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

الثانی الجرحُ فی اَیِّ مَوْضِعٍ کانَ من البدنِ وھٰذا کالْبدلِ عَنِ الاوّلِ لِانّہ لایُصار الیہ الّاعِنْدَ العجزِ عنِ الاوّلِ[1]	ذبح کی دوسری قسم جانور کے بدن میں سے کسی بھی جگہ پر زخم کردینا اور یہ ذبح اختیاری کا بدل ہے اسلئے کہ ذبح اضطراری کی طرف حلیت منتقل نہیں ہوسکتی، مگر اول یعنی ذبح اختیاری سے عاجز ہوتے وقت۔

ذبح اضطراری کے اقسام

ذبح اضطراری کی تین قسمیں نصوص سے ثابت ہیں۔

۱ جانور بدک جائے اور کسی طرح انسان کے قابو میں نہ آئے یا جنگلی جانور ہرن وغیرہ ہو تو ایسی صورت میں ذبح اضطراری جائز ہوجاتا ہے، یعنی بدن کے کسی بھی حصہ پر زخم کردیا جائے۔

عن ابی العشراء عن ابیہ قال	حضرت ابوالعشراء اپنے والد سے روایت کرتے ہیں

---

[1] البحرالرائق کراچی ۱۶۷/۸، زکریا ۳۰۵/۸۔

قلتُ یارسُولَ اللہِ أَمَا یَکُوْنُ الذَّکَاۃُ اِلَّا فِی الْحَلْقِ وَاللَّبَّۃِ قَالَ لَوْطعنت فی فخذھا لَاَجْزَأَکَ [۱]

کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے کہا یارسول اللہ کیا حلق اور لبہ کے علاوہ کسی اور جگہ بھی ذبح ہوسکتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بدکے ہوئے جانور یا جنگلی جانور کے ہر یاران میں زخم کردو تو تیرے لئے جائز اور کافی ہوگا۔

۲: آلہ جارحہ کے ذریعہ سے ذبح اضطراری اختیار کیا جائے۔ مثلاً تیر وغیرہ سے بسم اللہ پڑھ کر جانور کو مارا جائے، اور تیر جانور کو زخمی کردے۔ اور تیر مارنیوالے کے قبضہ میں آنے سے پہلے پہلے اس کی رُوح نکل جائے تو ایسی صورت میں تیر کا زخم بھی ذبح کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ حضورؐ کو مالِ غنیمت میں کچھ اونٹ حاصل ہوئے ان میں ایک اُونٹ بدک گیا تو صحابہ کرامؓ نے تیر مار کر اُسے روکوایا تو حضورؐ نے اُسی کو ذبح قرار دیا۔ اور حضورؐ نے فرمایا جو تمہارے کے ذریعہ سے زخمی ہوجائے اس کو کھالیا کرو۔ اور جس میں تیر اُلٹا پڑجائے اور زخم نہ ہو تو اس کو نہ کھایا جائے۔ حضرت عدی ابن حاتمؓ نے حضورؐ سے کہا یارسُول اللہ:

اِنَّا نَرْمِی بِالْمِعْرَاضِ قَالَ مَاخَرَقَ فَکُلْ وَمَا اَصَابَ بِعَرْضِہٖ فَلَا تَأْکُلْ [۲]

بیشک ہم تیروں سے شکار کو مارتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ جس شکار کو تیر نے زخمی کردیا ہو وہ حلال ہے کھاؤ جسکو تیر کی چوڑائی یا پشت لگ جائے اُسے مت کھاؤ۔

---

[۱] نسائی مکتبہ تھانوی دیوبند ۲/۲۰۶ اشرفی ۲/۱۸۲ [۲] ترمذی مکتبہ سعد دیوبند ۱/۲۷۱

۳؎ شکاری جانوروں کے ذریعے جانور کا شکار کیا جائے۔ اور چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھکر چھوڑا جائے تو ایسی صورت میں اگر جانور کو شکاری زخمی کردے اور اس سے خون نکل آئے اور مالک کے قبضہ میں آنے سے پہلے پہلے زندہ رہے تو اس کا کھانا جائز ہے۔ اور اگر زندہ رہے تو اسکا ذبح کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ حضورؐ نے شکاری کتوں کے شکار کردہ جانوروں کے حلال ہونے کو ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے۔

إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَذَكَرْتَ إِسْمَ اللهِ عَلَيْهِ فَأَمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ قُلْتُ وَإِنْ قَتَلَ قَالَ وَإِنْ قَتَلَ۔ الحديث ؎۱

جب تم اپنے تربیت یافتہ شکاری کُتے کو بسم اللہ پڑھکر شکار پر چھوڑدو پھر وہ شکار کو تمہارے لئے پکڑ کر روک لے تو تم اُسے کھاؤ اس پر میں نے کہا کہ اگرچہ جان سے ماردے تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگرچہ جان سے ماردے تب بھی کھا سکتے ہو۔

مشینی ذبیحہ

ذبح اختیاری میں دو چیزیں بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔

۱؎ چھری چلاتے وقت طاقت صرف کرنا ۲؎ چھری چلاتے وقت بسم اللہ پڑھنا۔ اور یہ دونوں اُمور شخصِ واحد سے صادر ہونا لازم ہیں۔ لہٰذا اگر چھری پر طاقت لگانے والا اور چلانے والا ایک شخص ہو، اور تسمیہ پڑھنے والا کوئی دوسرا شخص ہو تو جانور حلال نہیں ہوگا۔ اسی طریقہ سے ذبح اضطراری میں بھی

؎۱ ترمذی مکتبہ سعد دیوبند ۱ / ۲۰۱

دو چیزیں بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔

۱۔ آلۂ جارحہ استعمال کرتے وقت، اور اسی طریقہ سے شکاری کتے یا پرندہ کے چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنا۔

۲۔ آلۂ جارحہ کا جانور کو زخم کرکے خون نکالدینا۔ یا شکاری کتے یا پرندہ کا جانور کو زخم کرکے خون نکالدینا۔

یہ دونوں چیزیں ذبح اضطراری میں لازم اور مشروط ہیں۔ ان میں سے اگر ایک چیز بھی نہ پائی جائے تو جانور حلال نہیں ہوگا۔ اب اس کے بعد مشینی ذبیحہ کی حقیقت اور اس کے فلسفہ پر غور کرنا ہے۔

غور طلب بات یہ ہے کہ مشینی ذبیحہ ذبح اختیاری کے دائرہ میں داخل ہے یا ذبح اضطراری کے دائرہ میں۔ تو اس سلسلہ میں ماقبل میں ذبح کے شرائط ذیل میں فقہی جزئیات سے ثابت کیا گیا ہے کہ ذبح اضطراری اس وقت جائز ہے جبکہ ذبح اختیاری پر کسی طرح قدرت حاصل نہ ہوسکے۔ مگر جب ذبح اختیاری پر کسی طرح بھی کامیابی حاصل ہوجائے تو ذبح اضطراری کا طریقہ اختیار کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ تو ہم نے مشینی ذبیحہ کے فلسفہ پر غور کرکے دیکھا تو اس کے اندر ایسی کوئی شرعی مجبوری نہیں ہے جس کی وجہ سے ذبح اضطراری کو اختیار کیا جائے۔ اس لئے کہ ذبح اختیاری کو طلب کرنے کے لئے جو اعذار اور مجبوریاں ہوتی ہیں وہ یہاں پر مفقود ہیں۔ اور اس کے مانع کوئی سبب اور وجہ بھی یہاں موجود نہیں ہے۔ محض اس وجہ سے کہ جانوروں کی زیادہ تعداد ذبح کرنے میں دیر زیادہ لگے گی۔ اسلئے ذبح اختیاری کو چھوڑ کر اضطراری کو اختیار کیا جائے۔ یہ قابل قبول عذر نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مختصر وقت میں کثیر تعداد میں جانور ذبح کرنا ہے تو اتنی تعداد میں مزدور اور افراد بھی مہیا ہوسکتے ہیں۔ اسلئے مشینی ذبیحہ میں ذبح اضطراری

کا طریقہ اختیار کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ حضرات فقہاء نے اس قسم کے مضامین کو بہت واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔ ذبح اضطراری کے بارے میں فرمایا۔

وَهٰذَا كَالْبَدَلِ عَنِ الْاَوَّلِ لِاَنَّهٗ لَا يُصَارُ اِلَيْهِ اِلَّا عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ الْاَوَّلِ وَاِنَّمَا كَانَ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اَبْلَغُ فِيْ اِخْرَاجِ الدَّمِ مِنَ الثَّانِيْ فَلَا يُتْرَكُ اِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْهُ وَيُكْتَفٰى بِالثَّانِيْ لِلضَّرُوْرَةِ [1]

اور یہ اول یعنی ذبح اختیاری کا بدل ہے اسلئے کہ اس ذبح اضطراری پر عمل جائز نہیں ہے مگر ذبح کی پہلی قسم یعنی ذبح اختیاری سے عاجز ہوتے وقت اور یقیناً حکم شرعی ایسا ہی ہے اسلئے کہ ذبح کی پہلی شکل اخراج دم میں دوسری شکل کے مقابلہ میں زیادہ مفید اور مؤثر ہے لہٰذا پہلی شکل کو بغیر مجبوری کے چھوڑا نہیں جائیگا اور ضرورت کیوجہ سے دوسری شکل کافی ہے۔

اب اس عبارت پر غور کر کے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ عجز کا لفظ طاقت جسمانی سے ناکام ہونے کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور عُذر کا لفظ عام ہے۔ اور یہاں ذبح اضطراری کو اختیار کرنے کے لئے طاقت جسمانی سے ناکامی کا کوئی سُوال نہیں ہے بلکہ محض یہ مقصد ہے کہ کم وقت کے اندر کثیر تعداد میں جانور ذبح ہوجائیں۔ یہ دفع مضرت نہیں ہے جس کی وجہ سے امر ممنوع مباح ہوجاتے بلکہ جلب منفعت ہے اور جلب منفعت کیلئے امر ممنوع مباح نہیں ہوتا اسلئے مشینی ذبیحہ میں ذبح اضطراری کا طریقہ اختیار کرنا جائز نہ ہوگا، اور مشینی ذبیحہ کا ذبح اختیاری کے دائرہ سے خارج ہونا معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کیونکہ ۱۰/ ۱۵ فیصد مشینی ذبیحہ میں ایسا ہوتا ہے کہ گلے میں چُھری لگنے کے بجائے پیٹ میں چھری لگ جاتی ہے، اور

---

[1] البحرالرائق کراچی پاکستان ۱۶۷/۸ ۔ مکتبہ زکریا ۲۰۶/۸ ۔

کسی کے سر پر چھری لگ جاتی ہے اور کسی کے منہ پر چھری لگ جاتی ہے یہ سارے کے سارے اسباب اور وجوہات اسکی واضح دلیل ہیں کہ مشینی ذبیحہ ذبح اختیاری کے دائرہ میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا مشینی ذبیحہ کی جتنی شکلیں ہیں انمیں سے کوئی شکل ذبح اختیاری کے دائرہ میں داخل نہیں ہوگی۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق ایک سوال یہ کیا جاتا ہے کہ صرف بٹن دبا دیا جاتا ہے، بقیہ سارا کام مشین اور بجلی کی قوت سے ہوتا ہے۔ اور ذبح اختیاری میں یہ شرط ہے کہ جو بسم اللہ پڑھیگا اسی کی طاقت وقوت سے چھری چلے۔ اور بٹن دبانیکا مطلب یہ ہے کہ چھری پر کوئی شخص ہاتھ میں لیکر بسم اللہ پڑھ دے اور بسم اللہ پڑھکر دوسرے کے ہاتھ میں دیدے اور دوسرا بلا بسم اللہ کے اپنی قوت سے چھری چلادے۔ اور اسطرح کرنا ذبح اختیاری میں جائز نہیں ہے اور ذبح اختیاری پر قوت ہونے کی وجہ سے ذبح اضطراری کی مذکورہ تمام صورتیں جو مشینی ذبح کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہیں انمیں سے کسی بھی صورت میں جانور حلال نہیں ہوگا۔ جسکی تفصیل ہم ابھی بیان کر چکے ہیں اور اسی طریقہ سے مشینی چھری چلتے وقت بغل میں کھڑے ہو کر صرف بسم اللہ پڑھنا کافی نہیں، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے والے کی قوت کا کوئی دخل نہیں لہٰذا یہ بھی جائز نہیں۔

اور ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ چھری کے ہینڈل پر ہاتھ رکھکر بسم اللہ پڑھتا ہے اور چھری چلنے میں ہاتھ رکھنے والے کی کوئی قوت نہیں ہوتی بلکہ ساری کی ساری قوت مشین اور بجلی کی ہوتی ہے لہٰذا یہ شکل بھی دائرہ جواز میں نہیں آسکتی اور ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ جانور کے حلق کی نلکی میں چھری رکھکر اسکو چیر دیا جاتا ہے یہ بھی ذبح اختیاری کے دائرہ میں داخل نہیں، اسلئے کہ اس ذبح میں حلقوم تو کاٹا جاتا ہے مگر دونوں جانب کے ودجان یعنی شہ رگ نہیں کاٹے جاتے اور صحت ذبح کیلئے ودجان کا کاٹا جانا شرط ہے، لہٰذا یہ ذبح بھی دائرہ

جواز میں نہیں آسکتا۔ اور ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ذبح سے قبل بجلی شاٹ کے ذریعہ سے نیم بیہوش کردیا جاتا ہے اسکے بعد مشین کے ذریعہ سے اس پر چھری چلائی جاتی ہے اسکے اندر دو ضرر یہاں ہیں۔

۱ ذبح سے قبل جانور کو نیم بیہوش کردینا یہ بھی ایک وحشیانہ حرکت ہے۔

۲ اسکے بعد جانور پر مشینی چھری چلانا جو انسانی قوت سے نہیں چلتی ہے بلکہ مشین اور بجلی کی قوت سے چلتی ہے اسمیں انسانی قوت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ان دونوں خرابی کیوجہ سے مشینی ذبیحہ کا یہ طریقہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

مسائل ذبح اور شرعی اصول

مسائل ذبح میں تین اصولوں کو پیش نظر رکھنا نہایت ضروری ہے ان کے بغیر مسائل ذبح میں مغالطہ واقع ہوسکتا ہے۔

اصول ۱ ذبح کی دو قسمیں ہیں ۱ ذبح اختیاری ۲ ذبح اضطراری۔ ذبح اختیاری کا مطلب یہ ہے کہ جانور ذابح کے اختیار اور قابو میں ہے اور جانور کو لٹا کر سنت طریقہ سے اپنے ہاتھ سے گلے پر چھری پھیر دی جائے اور ذبح اضطراری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جانور ذابح کے اختیار سے باہر ہے تو ذابح کی طاقت اور قابو سے باہر ہونیکی وجہ سے اسکو سنت طریقہ سے ذبح کرنا لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ بسم اللہ پڑھ کر کسی بھی جگہ پر زخم کرکے خون بہادیا جائے۔ چاہے ہتھیار اور اوزار کے ذریعہ سے ہو یا شکاری جانور کے ذریعہ سے۔

اصول ۲ ذبح اختیاری میں یہ شرط ہے کہ ذابح خود بسم اللہ پڑھکر ذبح کرے اور اگر ذابح کے ساتھ کوئی دوسرا شخص تعاون کے لئے ہاتھ لگادیتا ہے تو معین پر بھی بسم اللہ پڑھنا لازم ہوتا ہے ورنہ جانور حلال نہ ہوگا۔

نیز اگر ذابح نے بسم اللہ پڑھ کر ذبح کردیا ہے لیکن ساری رگیں کٹنے سے رہ جائیں اور دوسرا آدمی جاکر بغیر بسم اللہ کے بقیہ رگ کاٹ دیتا ہے یا کسی دھار دار چیز پر جانور خود جاکر گرنے کی وجہ سے اسکی گردن کٹ کر الگ ہوجاتی ہے تو ایسی صورت میں وہ جانور حلال نہیں ہوگا اسس لئے کہ بقیہ رگوں کے کاٹنے میں اصل ذابح کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اصول ۳ ذبح اضطراری میں جانور کے حلال ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ ذبح اختیاری کو اختیار کرنیکی کوئی صورت نہ بن سکے اگر ذبح اختیاری کا امکان ہو تو ذبح اضطراری جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ذبح اضطراری میں جانور کے حلال ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ جانور ذابح کے قبضہ اور اختیار سے خارج ہو۔ لہٰذا اگر جانور ذابح کے قبضہ اور اختیار میں داخل ہوگا تو ذبح اضطراری کے طریقہ سے جانور حلال نہیں ہوسکے گا۔ حاصل یہ ہے کہ ذبح اضطراری کا پورا مدار جانور کا ذابح کے قبضہ اور اختیار سے خارج ہونے پر ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ مشینی ذبح ذبح اختیاری میں داخل ہے یا اضطراری میں تو ظاہر ہے کہ مشینی ذبح کا وہ طریقہ جسمیں ذابح بسم اللہ پڑھ کر صرف بٹن دبا دیتا ہے باقی سارا کام مشین اور بجلی کی طاقت سے ہوتا ہے۔ اسمیں جانور بہر حال ذابح کے قبضہ اور اختیار کے دائرہ میں داخل رہتا ہے۔ لہٰذا مشینی ذبح ذبح اضطراری کے دائرہ میں داخل نہیں ہوسکتا۔ لازمی طور پر ذبح اختیاری میں داخل ہوگا۔ اور ذبح اختیاری میں اصول ۲ کی رعایت شرط ہے اور اصول ۲ کی رو سے مشینی ذبح میں ذبح اختیاری کے شرائط مفقود ہیں گویا کہ مشینی ذبح اسکے مرادف ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر ذابح نے ذبح کی ابتداء کی اسکے بعد ذابح نے اپنے اختیار سے جانور کو رگوں کے کاٹنے سے پہلے پہلے چھوڑ دیا ہے اور وہ جانور

پریشان ہوکر غیر اختیاری طور پر کسی دھار دار چیز پر گر پڑا جسکی وجہ سے اسکی گردن کٹ کر دو ٹکڑے ہو جائیں تو ایسی صورت میں یہ جانور کسی کے نزدیک حلال نہیں ہے تو اسی طرح مشینی ذبح کے مذکورہ طریقہ سے بھی جانور حلال نہیں ہو سکتا۔

درمیان میں شئی بے اختیار کا واسطہ

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ذابح کا فعل اور نتیجۂ فعل کے درمیان اگر شئی بے اختیار کا واسطہ ہو تو نتیجۂ فعل کو فعل ذابح کیطرف منسوب کیا جاتا ہے یہ اصول ذبح اضطراری میں تو صحیح اور مطابق ہوتا ہے مگر ذبح اختیاری میں صحیح نہیں ہوتا۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ذبح اختیاری میں ذابح نے بسم اللہ پڑھ کر گلے پر چھری چلادی ہے اور حلق بھی کٹ گیا ہے مگر ودجان کٹنے سے رہ گئے ہیں اور ذابح نے جانور کو بالقصد چھوڑ دیا ہے۔ اتفاق سے جانور اس جگہ کسی دھار دار چیز پر گر پڑا یا اُوپر سے کوئی دھار دار چیز گر پڑی تو ان تمام صورتوں میں جانور حلال نہیں ہوتا بلکہ حرام ہو جاتا ہے حالانکہ ان میں شئی بے اختیار کا فعل ہے اسکے باوجود نتیجہ فعل کو ذابح کیطرف منسوب نہیں کیا جا رہا ہے۔ نیز اگر اس صورت میں ذابح نے دوبارہ جا کر بغیر بسم اللہ کے بقیہ رگ کاٹ دی ہیں تب بھی جانور حرام ہے اس لئے ذبح اختیاری میں مشینی ذبح کو داخل کر کے جائز قرار دینے کی کوئی شکل نہیں نکل سکتی۔

قانونی مجبوری

قانونی مجبوری کا عذر بھی درست نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ہندوستان اور پورے ایشیا کے اندر مسئلہ ذبح میں کسی قسم کی قانونی مجبوری نہیں ہے اور رہے مغربی ممالک تو مغربی ممالک میں بھی قانونی مجبوری عذر نہیں بن سکتی اسلئے کہ وہاں پر یہ قانون ہرگز نہیں ہے،

کہ ہاتھ سے ذبح کرنا حکومت کیطرف سے ممنوع ہو، اور قانوناً صرف اسکی ممانعت ہے
کہ جہاں چاہے جس جگہ چاہے ذبح کیا جائے بلکہ ذبح کیلئے مخصوص مقامات متعین
کئے گئے ہیں انہیں مقامات کے حدود میں ذبح کئے جاسکتے ہیں انکے باہر نہیں۔
اور ایسے قوانین ہر بڑے شہر میں ہوتے ہیں تاکہ خونوں کی گندگیاں ہر جگہ منتشر نہ
ہو جائیں اور ایسے مخصوص مقامات میں ہاتھ کے ذریعہ سے روزانہ ہزاروں کی تعداد
میں سہولت کیسا تھ ذبح کیا جاسکتا ہے اسکی مثال منیٰ کا مذبح ہے کہ ڈھائی روز
کے اندر دسیوں ہزار جانور ہاتھ سے ذبح کئے جاتے ہیں اور کسی حاجی کی قربانی بھیڑ
اور ازدحام کی وجہ سے اس مدت کے اندر باقی نہیں رہتی اسلئے قانونی مجبوری
بھی ایسا عذر نہیں ہے جسکی وجہ سے امر ممنوع کو جائز قرار دیا جاسکے۔ ورنہ سالوں
پہلے منیٰ میں مشینی ذبح کا سلسلہ جاری ہو جانا چاہیئے تھا حالانکہ بلاکسی پریشانی
کے منیٰ میں تمام حاجیوں کی قربانی شرعی طریقہ سے ہاتھوں سے ذبح ہو جاتی ہے۔

مشین سے صرف مرغ ذبح ہوتا ہے

یہاں یہ بات بھی ناظرین کو عجیب معلوم ہوگی کہ مشینی ذبیحہ سے متعلق لمبی
بحث ہو رہی ہے اور فقہ اکیڈمی کے سیمنار میں سینکڑوں علماء نے اس موضوع پر
مختلف انداز سے مقالات لکھے ہیں۔

حالانکہ مشینوں سے صرف مرغ ذبح کیا جاتا ہے چوپائے ذبح نہیں ہوتے
اور کافی تعداد میں مقالہ نگار حضرات نے چوپائے کو بھی موضوع بحث کے
دائرہ میں داخل کر کے کافی عرق ریزی فرمائی ہے۔

چوپایوں کو صرف اتنا کیا جاتا ہے کہ ایک بہت بڑی پلیٹ جو بجلی سے
چل کر آتی جاتی ہے، دس دس بیس بیس جانوروں کو ایک ساتھ اس پلیٹ

پر لایا جاتا ہے. پھر یہ پلیٹ ان جانوروں کو لیکر گھرے گڈھے کے اُوپر پہونچ جاتی ہے۔ اور جانور اسمیں پہونچنے کے بعد بد حواس ہو جاتے ہیں پھر اسمیں آدمی پہونچکر اپنے ہاتھ سے جانوروں کے گلے میں باضابطہ ہاتھ سے چھری پھیر دیتے ہیں، اسلئے مشینی ذبح کو چوپایوں اور بڑے جانوروں کیلئے موضوع بحث بنانیکی ضرورت نہیں بلکہ موضوع بحث صرف مُرغ کو بنایا جانا چاہیئے۔ احقر نے اس طرح کی حقیقت کا خود مشاہدہ کیا ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کا فتویٰ

فقہ اکیڈمی کیطرف سے سوالنامہ میں بطور دلیل حضرت مفتی نظام الدین صاحب
دامت برکاتہم کا فتویٰ اور اس پر فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی
دامت برکاتہم کی تصدیق کو مشینی ذبح کے جواز کیلئے دلیل میں پیش کیا گیا تھا۔ اور
واقعۃً ان دونوں حضرات نے مشینی ذبح کی مذکورہ صورت کو اپنے اس فتویٰ
میں جائز قرار دیا تھا جو نظام الفتاویٰ ص۲۴۲ میں شائع بھی ہو گیا تھا۔ مگر
ان دونوں حضرات نے صاف لفظوں میں ۱۱ ربیع الثانی ۱۴۱۶ھ میں مفتیانِ
کرام اور علماءِ کرام کے ایک مجمع میں اس فتویٰ سے رجوع کا اعلان فرما دیا ہے۔
نیز باقاعدہ تحریری طور پر صاف لفظوں میں رجوع فرمالیا ہے اور دونوں حضرات
کے رجوع کی تحریر دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کی مہر کے ساتھ احقر کے پاس
بھی موجود ہے نیز اسکی فوٹو کاپی بہت سے علماء کے پاس بھی موجود ہے اس لئے
ان دونوں حضرات کے مذکورہ فتویٰ کو جواز کی دلیل میں پیش کرنا درست نہ ہوگا
لہٰذا مشینی ذبح کی مذکورہ صورت جواز کے دائرہ میں آنے کیلئے کوئی شکل نظر
نہیں آتی اسلئے مشینی ذبح قطعاً جائز نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب کا رجوع

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم اور حضرت مولانا مفتی
محمود حسن صاحب گنگوہی دامت فیوضہم کے رجوع کا فتویٰ بعینہٖ یہاں نقل کر دینا
مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے۔

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

کیا فرماتے ہیں علماءِ دین مسئلہ ذیل کے بارے میں کہ :۔
آجکل مشینی ذبیحہ کا یہ طریقہ رائج ہونے جارہا ہے کہ بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ کر بٹن دبا دیا جائے باقی جانور کے گلے پر چھری کا چلنا اور رگوں کا کاٹ دینا اور چھری کا جانور کے گلے تک پہونچنا سب بجلی کی طاقت سے ہوتا ہے۔ بٹن دبانے کے علاوہ ذابح کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ حالانکہ اسطرح کی ضرورت بھی نہیں محسوس ہوتی۔ کیونکہ منیٰ میں ڈو ڈھائی دن کے اندر ہزاروں اونٹ ذبح ہوتے ہیں پھر بھی مشینی ذبح کا یہ طریقہ وہاں اختیار نہیں کیا گیا اور ڈھائی دن کی مدت میں اتنے جانور ذبح ہوجاتے ہیں۔ اور اونٹوں کا ذبح منیٰ میں ایک ہی جگہ ہوتا ہے، ایک ساتھ دس دس جانور کو ایک پلیٹ میں کھڑا کر کے گڈھے کے پاس لیجاتے ہیں اور ایک آدمی اپنے ہاتھ سے بسم اللہ اللہ اکبر کہکر چھری چلاتا ہے جس کا خاکسار نے بچشم خود مشاہدہ کیا ہے۔ حضرت اقدس استاذی حضرت مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم نے نظام الفتاویٰ جلد اوّل ۲۴۴ میں بٹن دبا کر ذبح کرنیکے مذکورہ بالا طریقہ کو جائز قرار دیا ہے۔ حضرت سے درخواست ہے کہ اس مسئلہ پر نظرِ ثانی فرمالیں۔ فقط
شبیر احمد عفا اللہ عنہ

خادم الافتاء مدرسہ شاہی مرادآباد

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ
حضرت مفتی شبیر احمد صاحب مفتی جامعہ قاسمیہ مرادآباد ثقہ و معتمد شخص ہیں۔ خود مشاہدہ کر کے فرماتے ہیں تو احقر اپنے سابق فتویٰ سے رجوع کرتا ہے احقر کو معلومات اس سے زائد نہیں ہیں۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

العبد نظام الدین
مفتی دارالعلوم دیوبند
۱۱ ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتویٰ سے رجوع فرمالیا ہے اسلئے احقر بھی رجوع کرتا ہے

املاہ العبد محمود عفی عنہ
دارالعلوم دیوبند
۱۱ / ۴ / ۱۴۱۶ھ

بقلم ابوالقاسم نعمانی غفرلہٗ

قربانی میں مقامِ ذبح کا اعتبار ہے یا مقامِ مالک کا؟ مفصل فتویٰ

الف ۸۲۶۷ بخدمت مفتی شبیر احمد صاحب دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ
معلوم یہ کرنا ہے کہ قربانی کرنے میں جہاں جانور ہے وہاں کا اعتبار ہے یا جہاں پر
قربانی کرنے والا ہے وہاں کا اعتبار ہے۔ اختری بہشتی زیور حصہ سوم ص۳۷ پر جہاں
جانور ہے وہاں کا اعتبار کیا ہے ایسے ہی فتاویٰ محمودیہ ۴/۲۰۷ پر فتاویٰ رحیمیہ
۹/۲۱۴ پر درج ہے اور فتاویٰ رحیمیہ میں یوں درج ہے۔

سوال: بھائی عبدالرشید نے مدراس سے یہاں حیدرآباد میں قربانی کرنیکو لکھا ہے وہاں عید پیر کو ہے اور یہاں اتوار کو تو انکی قربانی ہم یہاں اتوار کو کر سکتے ہیں یا نہیں یا پیر کو کرنا ہوگی؟

الجواب: قربانی کا جانور جس جگہ ہو اس جگہ کا اعتبار ہوتا ہے قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا الخ عربی حوالوں کے بعد مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں صورتِ مسئولہ میں عبدالرشید بھائی نے مدراس سے آپ کو حیدرآباد میں اپنی قربانی کرنے کیلئے لکھا ہے اور مدراس میں پیر کو عیدالاضحیٰ ہے اور آپ کے یہاں اتوار کو تو آپ بلا تکلف ان کی قربانی اتوار کو کر سکتے ہیں انکی قربانی صحیح ہو جائے گی۔

فقط واللہ اعلم بالصواب

لیکن رسالہ البلاغ کراچی میں فتاویٰ رحیمیہ والی صورت مسئلہ کا جواب دوسرا دیا گیا ہے اور اس پر مفتیانِ کرام کی مہریں و دستخط موجود ہیں جس پر تاریخ ۱۵، ۸، ۱۴۲۰ھ درج ہے آپ اس بارے میں کیا فتویٰ دیتے ہیں؟ برائے مہربانی مطلع کریں تاکہ مسئلہ کی اچھی طرح وضاحت ہو جائے اس استفتاء کے ساتھ رسالہ البلاغ کی اس مسئلہ سے متعلق زیروکس بھی روانہ کر رہا ہوں۔
(المستفتی عبدالسلام پوتوئی آکولہ مہاراشٹر)

دارالعلوم کراچی پاکستان کا فتویٰ

کیا فرماتے ہیں علماء کرام درج ذیل مسئلہ میں کہ جو پاکستانی پاکستان میں رہ رہا ہو اور وہ اپنی قربانی مثلاً افغانستان میں کراتا ہو اور افغانستان میں عید ایک دن قبل ہو جائے جیسا کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اور اسکا جانور وہاں پر پہلے دن ذبح ہو جائے تو یہ قربانی شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟ (المستفتی محمد عبداللہ کراچی)

الجواب حامداً و مصلیاً

قربانی کے نفس وجوب کا سبب وقت ہے جو کہ یوم نحر کے طلوع صبح صادق سے شروع ہو کر بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب تک ہے اور غنی یعنی مالک نصاب ہونا یہ شرط وجوب ہے۔ اور مثلاً شہری کے حق میں قربانی کا نماز عید کے بعد انجام دینا یہ شرط ادا ہے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ یوم نحر کے طلوع صبح صادق سے پہلے قربانی کا سرے سے وجوب ہی نہیں ہوتا جیسا کہ نماز ہے کہ وقت نماز داخل ہونے سے پہلے نماز فرض ہی نہیں ہوتی لہٰذا اگر کسی نے وقت داخل ہونے سے پہلے نماز ادا کی تو فرض ادا نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی نے یوم نحر سے پہلے قربانی کی یا کرائی تو وہ بھی شرعاً معتبر نہیں ہوگی۔ فقہاء کرام کی وہ عبارات جن سے صراحۃً یا دلالۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ قربانی میں مکان، اضحیہ، کا اعتبار ہے ان عبارات کا تعلق، ادا، سے ہے اور قربانی کے سلسلہ میں ادا میں بلاشبہ مکان اضحیہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

(۱) شہری آدمی اگر اپنا جانور دیہات بھیجدے اور خود وہ شہر میں ہے تو یہ جانور دیہات میں اگر طلوع فجر کے ساتھ ہی ذبح ہوا تو بھی یہ قربانی شرعاً معتبر ہوگی اگرچہ ابھی اصل قربانی کنندہ کے شہر میں نماز عید نہ ہوئی ہو۔

(۲) مسئلہ نمبر۱ کے برعکس اگر دیہاتی آدمی اپنا جانور شہر کو بھیجدے اور خود وہ

دیہات میں ہے تو یہ جانور شہر میں اگر طلوع فجر کے ساتھ ذبح ہوا تو قربانی شرعاً معتبر نہیں ہوگی حالانکہ اصل ذبح کرانے والے کے یہاں عید کی نماز واجب ہی نہیں۔

(۳) زید خود کراچی میں ہے اور اسکے اہل وعیال پشاور میں ہیں وہ اپنے گھر والوں کو خط میں لکھتا ہے کہ پشاور میں میری طرف سے قربانی کے طور پر بکرا مثلاً ذبح کریں۔ چنانچہ وہ لوگ ذبح کر لیتے ہیں تو اسکے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں پشاور میں نماز عید ادا ہونے یا نہ ہونیکا اعتبار ہوگا نہ کہ کراچی کا جہاں قربانی کرانے والا یعنی زید رہ رہا ہے۔ ان تمام مثالوں کا تعلق ادا سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ادا میں مکان اضحیہ کا اعتبار ہے لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ ادا کا اعتبار اسوقت ہوگا جب اس عمل کا پہلے سے مکلف کے ذمہ نفس وجوب ہو چکا ہو جیسا کہ شروع میں مذکور ہوا کیونکہ وجوب سے قبل ادا کا اعتبار نہیں۔ اور نفس وجوب کا تعلق ذمہ مکلف سے ہوتا ہے اور ذمہ کا محل مکلف ہے مال نہیں لہٰذا نفس وجوب میں مکلف (فاعل) کے فعل کا اعتبار ہوگا اور نفس وجوب کا سبب یوم نحر ہے جیسا کہ گذشتہ صفحہ میں مذکور ہوا۔

لہٰذا نفس وجوب میں یہ دیکھا جائیگا کہ جہاں مضحی (قربانی کرنے یا کرانے والا) رہ رہا ہے وہاں یوم النحر ہو چکا ہے یا نہیں اگر یوم نحر ہو چکا ہے تو نفس وجوب ہو گیا اب دیگر شرائط کے پائے جانیکی صورت میں خود قربانی کرے یا اسکی اجازت سے دوسرا کوئی آدمی کرے۔ دونوں صورتوں میں یہ قربانی شرعاً ادا ہو جائے گی لیکن مضحی جہاں رہ رہا ہے وہاں یوم نحر اگر نہیں ہوا ہے تو جس طرح اسوقت یہ خود قربانی نہیں کر سکتا اسی طرح اسکی طرف سے کوئی اور بھی نہیں کر سکتا اگرچہ وکیل (دوسرا شخص) کے شہر یا ملک میں یوم نحر شروع ہو چکا ہو۔

اس تفصیل سے یہ بات بالکل صاف طور پر معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی شخص مثلاً پاکستان میں رہ رہا ہے اور وہ اپنی قربانی مثلاً افغانستان میں کراتا ہے تو نفس

وجوب کے وقت میں پاکستان کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا اگر افغانستان میں پاکستان سے ایک دن پہلے عیدالاضحیٰ ہوئی اور اس پاکستانی کا جانور افغانستان میں پہلے دن ذبح ہوا تو یہ قربانی شرعاً معتبر نہیں ہوگی۔ اسلئے دوسرے ممالک میں قربانی کرنے والوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے وکیلوں کو اس بات کا پابند بنائیں کہ ہمارے جانور کو اس دن ذبح کریں جس دن ہمارے یہاں بھی ایام نحر ہو اور برطانیہ کا وقت پاکستان کے وقت سے پانچ گھنٹے پیچھے ہے مثلاً جب پاکستان میں صبح ساڑھے چھ بج رہے ہوتے ہیں تو اسوقت برطانیہ میں رات کا ڈیڑھ بج رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر ایک آدمی برطانیہ میں رہ رہا ہے اور وہ اپنی قربانی پاکستان میں کراتا ہے تو جب تک برطانیہ میں یوم نحر کی صبح صادق طلوع نہ ہو اسوقت تک اسکا جانور پاکستان میں ذبح کرنا درست اور معتبر نہیں۔

لان نفس الوجوب لم يتحقق فی ذمته كما مرّ فی فتح القدير: ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر والغنى شرط الوجوب (٨/٤٢٥)
وفی البدائع: امّا شرائط الوجوب .... الغنى لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من وجد سعة فليضح شرط عليه الصلوٰة والسلام السعة وهى الغنى (٥/٦٣) وفی الهندية: وامّا شرائط الوجوب منها اليسار وهو ما يتعلق به وجوب صدقة الفطر (٥/٢٩٢) وفی رد المحتار: فاوّل وقتها فی حق المصری والقروی طلوع الفجر الّا انه شرط للمصری تقديم الصلوٰة عليها فعدم الجواز لفقد الشرط لا لعدم الوقت (طبع زکریا ٩/٤٦٠)
وفی البدائع: وامّا الذی يرجع الى وقت التضحية فهو انها لا تجوز قبل دخول الوقت لان الوقت كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز اقامة الواجب كوقت الصلوٰة فلا يجوز لاحد ان يضحی قبل طلوع الفجر الثانی من اليوم الاوّل من ايام النحر ويجوز بعد طلوعه۔ (طبع زکریا ٤/٢١١)

وفيه: فاذا طلع الفجر من اليوم الاول فقد دخل وقت الوجوب فتجب عند استجماع شرائط الوجوب۔ ثم لجواز الاداء بعد ذلك شرائط اخر نذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى (مطبع زکریا ۴/۱۹۸)

وفي الخانية: ويعتبر مكان المذبوح لامكان المالك وفي صدقة الفطر يعتبر مكان المولى لامكان العبيد (مطبع ماجدیہ کوئٹہ ۳/۳۴۵)

وفيه: ولو كان هو في مصر وقت الاضحية واهله في مصر آخر فكتب الى الاهل وامرهم بالتضحية في ظاهر الرواية يعتبر مكان الاضحية (۳/۳۴۵)

وفي الدر المختار: ويقوم البلد الذي المال فيه الخ وفي الشامية فلو بعث عبدًا للتجارة في بلد آخر يقوم في البلد الذي فيه العبد بحر (مطبع زکریا دیوبند ۳/۲۱۰)

وفي رد المحتار: ويعتبر في الزكوة مكان المال في الروايات كلها واختلف في صدقة الفطر كما ياتي (۲/۳۵۳) والله تعالى اعلم وعلمه اتم واحكم۔

عصمت اللہ عصمہ اللہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۵ر ۸ر ۱۴۲۰ھ

الجواب صحیح
احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۶ر ۸ر ۱۴۲۰ھ
مفتی دارالعلوم کراچی پاکستان

الجواب صحیح
احقر محمد محمود اشرف غفراللہ لہ
۱۸ر ۸ر ۱۴۲۰ھ

الجواب صحیح
محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
۱۵ر ۸ر ۱۴۲۰ھ
مفتی دارالعلوم کراچی پاکستان

الجواب صحیح
احقر محمد عبداللہ عفی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی
۲۱ر ۸ر ۱۴۲۰ھ

بندہ عبدالرؤف غفرلہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی
۲۰ر ۸ر ۱۴۲۰ھ
نائب مفتی دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح
محمد عبدالمنان عفی عنہ
۲۱ر ۸ر ۱۴۲۰ھ
نائب مفتی دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح
محمد کمال الدین راشدی
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح
اصغر علی ربانی
دارالافتاء دارالعلوم کراچی
۲۲ر شعبان ۱۴۲۰ھ

فتوی ۳۹۲

فتویٰ منجانب دارالافتاء جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق حامداً ومصلیاً ومسلماً

اس مسئلہ میں تین چیزوں کو الگ الگ سمجھنا لازم ہے (۱) سببِ وجوب یعنی قربانی واجب ہونیکا سبب، یہ قربانی کا وقت ہے جو یوم النحر کے طلوعِ صبح صادق سے شروع ہوکر بارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب تک رہتا ہے (۲) شرطِ وجوب یعنی قربانی واجب ہونیکی شرط، آزاد مسلمان کا مالکِ نصاب ہونا (۳) شرطِ ادا یعنی مالکِ نصاب پر قربانی کے ایام اور وقت داخل ہونیکی وجہ سے قربانی واجب ہوجاتی ہے پھر اسکے قربانی ادا کرنے کیلئے ایک مزید شرط ہے، وہ یہ ہے کہ شہری آدمی کیلئے نمازِ عید الاضحیٰ کی ادائیگی لازم، یہی شہری کیلئے ادائیگی کی شرط ہے، مگر یہ شرط دیہاتی پر لاگو نہیں ہوتی۔ اور شرطِ ادا میں مکانِ اضحیہ کا اعتبار ہے مکانِ مضحی کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا جہاں جانور ہوگا وہاں کا اعتبار ہوگا، اور جہاں مالک ہو وہاں کا اعتبار نہیں۔ یہ مسئلہ صرف تیسری شرط کے اعتبار سے ہے، اور پہلی اور دوسری شرط کے وجوب کے بغیر تیسری شرط کا تصور ہی نہیں ہوسکتا، لہٰذا سب سے پہلے اول شرط یعنی دونوں جگہ قربانی کے زمانہ کا آنا لازم ہے، پھر شرطِ ثانی یعنی زمانہ قربانی میں مسلمان کا مالکِ نصاب ہونا، ان دونوں شرطوں کے ایک ساتھ پائے جانیکے بعد تیسری کا مسئلہ سامنے آتا ہے اور تیسری شرط ایک خصوصی اور جزوی شرط ہے عمومی اور کلی نہیں، صرف شہری کیساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے، دیہاتی کے ساتھ نہیں لہٰذا شہری اور دیہاتی کے اعتبار سے مکانِ اضحیہ کا اعتبار ہوگا مکانِ مضحی کا اعتبار نہیں ہے۔ فتاویٰ رحیمیہ اور مسائل قربانی میں مسامحت ہوگئی ہے، کہ اس میں تیسری

شرط کو سببِ وجوب یعنی پہلی شرط کے درجہ میں لیجا کر لکھا گیا ہے جو درست نہیں ہے، اور ساتھ میں ھدایہ، درمختار اور شامی کے تین جزئیہ بھی نقل کئے ہیں، ان تینوں جزئیات کا تعلق تیسری شرط کیساتھ ہے، پہلی شرط کے ساتھ نہیں ہے۔ ان جزئیات کو اس مسئلہ سے متعلق سمجھنے میں مُسامحت ہو گئی ہے اور بہشتی زیور اور فتاوی محمودیہ کا مسئلہ اپنی جگہ صحیح و درست ہے۔ اب اصل مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ مکانِ اضحیہ کا اعتبار کرنا اسوقت درست ہے کہ جب مالکِ اضحیہ کے یہاں شرط یعنی سببِ وجوب جو کہ قربانی کے ایام ہیں (دسویں ذی الحجہ سے بارھویں ذی الحجہ کا درمیانی زمانہ) دونوں جگہ پایا جانا لازم ہے۔ اسلئے کہ اگر ہندوستان کا آدمی سعودی عرب قربانی کا پیسہ بھیجدیتا ہے اور وہاں ہندوستان سے ایک دن پہلے قربانی کا دن شروع ہو جاتا ہے، ہندوستان میں ابھی قربانی کا زمانہ شروع ہی نہیں ہوا۔ اب اگر مالکِ قربانی ہندوستان میں اسی دن مرجاتا ہے تو اس پر قربانی واجب ہی نہیں ہوتی حالانکہ مکانِ اضحیہ میں جہاں قربانی ہوئی ہے وہاں پر وقت ہو چکا تھا لہٰذا مکانِ اضحیہ اور مکانِ مالک دونوں جگہ قربانی کا سببِ وجوب یعنی دسویں ذی الحجہ کی صبح صادق کا ہونا شرط ہے۔ اور شہر میں قربانی ہو رہی ہے تو شہر میں کسی جگہ نمازِ عید الاضحیٰ کا ہو جانا بھی شرط ہے، اس اصول سے دارالعلوم کراچی کا فتویٰ صحیح ہے مگر اسمیں ایک مثال میں مُسامحت ہو گئی اسمیں لکھا ہے کہ جب پاکستان میں صبح کے ساڑھے چھ بج رہے ہیں تو اسوقت برطانیہ میں رات کا ڈیڑھ بج رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر آدمی برطانیہ میں رہ رہا ہے اور وہ اپنی قربانی پاکستان میں کراتا ہے تو جب تک برطانیہ میں یوم نحر کی صبح صادق طلوع نہ ہو اسوقت تک اسکا جانور پاکستان میں ذبح کرنا درست نہیں، یہ مثال اسلئے درست نہیں کہ دنیا میں قمری مہینے کی ابتداء سعودی عرب اور اس کے اطراف سے ہوتی ہے اور برطانیہ میں اسی دن قمری ماہ کی ابتداء ہو جاتی ہے جس

دن سعودیہ میں ہوتی ہے، اور ہندوپاک میں اسکے ایک یوم کے بعد ہوتی ہے۔ لہٰذا سعودیہ اور برطانیہ میں سبب وجوب ہمیشہ پہلے پایا جاتا ہے اسکے بعد ہی ہند و پاک میں قربانی ہوتی ہے۔ اسکے علاوہ دار العلوم کراچی کا فتویٰ مع بقیہ مثالوں کے صحیح ہے۔ اب عربی عبارتوں کے ساتھ جزئیات ملاحظہ فرمایئے۔

(۱) سببِ وجوب یعنی قربانی کے ایام مکانِ مضحی میں پایا جانا ضروری ہے۔

واما الذی یرجع الیٰ وقت التضحیۃ فھو انھا لا تجوز قبل دخول الوقت لان الوقت کما ھو شرط الوجوب فھو شرط جواز اقامۃ الواجب کوقت الصلوٰۃ فلا یجوز لاحد ان یضحی قبل طلوع الفجر الثانی من الیوم الاوّل من ایام النحر ویجوز بعد طلوعہ سواءٌ کان من اھل المصر او من اھل القریٰ غیر ان للجواز فی حق اھل المصر شرطًا زائدًا وھو ان یکون بعد صلوٰۃ العید لا یجوز تقدیمھا عندنا۔ (بدائع زکریا دیوبند ۴/۲۱۱)

(۲) اما وقت الوجوب فایام النحر فلا تجب قبل دخول الوقت لان الواجبات المؤقتۃ لا تجب قبل اوقاتھا کالصلوٰۃ والصوم ونحوھما وایام النحر ثلاثۃ یوم الاضحیٰ وھو الیوم العاشر من ذی الحجۃ والحادی عشر والثانی عشر وذٰلک بعد طلوع الفجر من الیوم الاوّل الیٰ غروب الشمس من الثانی عشر قولہ فاذا طلع الفجر من الیوم الاول فقد دخل وقت الوجوب فتجب عند استجماع شرائط الوجوب ثم لجواز الاداء بعد ذٰلک شرائط اخر نذکرھا فی مواضع انشاء اللہ (بدائع الصنائع زکریا ۴/۱۹۸)

وسببھا الوقت وھو ایام النحر (مجمع الانھر ۲/۵۱۶)

(۳) ان سبب وجوب الاضحیۃ الوقت وھو ایام النحر (فتح القدیر ۹/۵۰۹)

شرط وجوب: یعنی قربانی واجب ہونے کی شرط یعنی آزاد مسلمان مقیم کا مالکِ

نصاب ہونا۔ اس کے متعلق عبارتیں ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) وهو واجبة على مسلم مقيم موسر (مجمع الانہر ۲/۵۱۲)

(۲) قال الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الاضحیٰ (فتح القدیر ۹/۸۷)

(۳) وَامّا شرائط وجوب كونه مقيمًا موسرًا من اهل الامصار والقرىٰ والبوادى والاسلام شرط (البحر الرائق کراچی ۸/۱۷۳)

(۴) فتجب التضحية على حر مسلم مقيم موسر بمصر او قرية او بادية (تنویر الابصار مع الشامی زکریا ۹/۴۵۷)

شرط اداء: یعنی قربانی کا فریضہ ادا کرنے کی شرط (۱) وَامّا شرائط اَدَائها فمنها الوقت في حق المصرى بعد صلوٰة الامام والمعتبر مكان الاضحية لامكان المضحى وسببها طلوع فجر يوم النحر وركنها ذبح ما يجوز ذبحه (البحر الرائق کراچی ۸/۱۷۳)

(۲) واوّل وقتها اى اوّل وقت تضحية للاضحية بعد فجر النحر لكن لاتذبح فى المصر قبل صلوٰة العيد فهٰذا شرط لمن تجب عليه صلوٰة العيد ثم المعتبر فى ذلك مكان الاضحية حتىٰ لو كان فى السّواد والمضحى فى المصر يجوز لانشقاق الفجر وعلى عكسه لايجوز الابعد الصّلوٰة۔ (مجمع الانہر ۲/۵۱۶)

فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
مدرسہ شاہی مرادآباد۔ یوپی۔ انڈیا
۲۳ صفر ۱۴۲۵ھ

الجواب صحیح
احقر محمد سلمان منصورپوری غفرلہ
۲۴/۲/۱۴۲۵ھ

(۱۲)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

طلاقِ سکران

شراب کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ شراب امُّ الفواحش اور امُّ الخبائث اور امُّ الکبائر، تینوں برائیوں کی جڑ ہے۔
(المعجم الکبیر حدیث ۱۱۳۷۲ ۔ المعجم الاوسط حدیث ۳۶۶۷ ۔)
ہزاروں مسلمان مرد شراب کی نحوست اور مستی میں آکر بیوی کو طلاق دیکر گھر اُجاڑ دیتے ہیں، اسلئے اس موضوع پر مُدلّل مضمون اور مقالہ کی ضرورت تھی، چنانچہ دیوبند میں ہندوستان بھر کے علماء ومفتیانِ کرام کا اس موضوع پر ایک فقہی اجتماع ہوا، اس موقع پر اس سیاہ کار نے جو مقالہ پیش کیا تھا، اور تمام علماء ومفتیانِ کرام نے اس سے اتفاق کرلیا تھا وہ ناظرین کی خدمت میں پیش ہے۔

یَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَآئِمًا اَبَدًا ۞ عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّهِمِ

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ	اے ایمان والو ! بیشک شراب اور جُوا اور بت پرستی اور جوے کے تیر یہ سب شیطان کے گندے اور ناپاک کام ہیں اسلئے ان چیزوں سے بالکل الگ دور رہو تاکہ انکے دینی اور دنیوی

تُفْلِحُوْنَ ہ اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَیَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰہِ وَعَنِ الصَّلٰوۃِ فَھَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَھُوْنَ ہ

(سورۂ مائدہ آیت نمبر ۹۰-۹۱)

مضرتوں سے نجات پاکر فلاح وکامیابی سے ہمکنار ہوسکو یقیناً شیطان یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جُوا کے ذریعہ سے تمہارے آپس میں عداوت اور دلوں میں بغض پیدا کردے، اور تم کو اللہ کی یاد اور نماز جیسی عبادت سے روک دے۔ جب ایسی بُری چیز ہے تو بتلاؤ کہ اب بھی تم باز آؤگے یا نہیں۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے جتنی مخلوق پیدا فرمائی انمیں انسان کو دوسری تمام مخلوق سے الگ ایک امتیازی شان عطا فرمائی اور عقل وشعور کے اعتبار سے بھی اللہ نے دوسری تمام مخلوق سے انسان کو امتیازی عقل وشعور عطا فرمایا مگر دوسری کسی بھی مخلوق کو انسانی عقل کا گرد وغبار تک حاصل نہیں۔ یہی وہ انسان ہے جس نے اپنی عقل وشعور سے ہوائی جہاز کے پرزے تیار کئے، میزائل اور راکٹ تیار کئے یہی وہ انسان ہے جسکی عقل نے آج ایسا ہوائی جہاز تیار کیا ہے جو بغیر پائلیٹ کے دنیا کے ذرہ ذرہ کا پتہ لگاتا ہے مگر دوسری کسی بھی مخلوق کو ایسی عقل اور فراست کا ہزاروں حصہ بھی حاصل نہیں۔ اس عقل کے ذریعہ سے ہر چیز کا تجزیہ کرنیکی صلاحیت ہے، لیکن جب یہی دانشمند اور عقل وشعور کے اعلیٰ درجہ کا انسان شراب جیسی ناپاک چیز پر منہ لگالیتا ہے تو عقل وشعور سے محروم ہوکر جانوروں سے بھی بدتر ہوجاتا ہے۔ پھر اُسے یہاں تک بھی امتیاز نہیں رہتا ہے کہ باپ کون ہے، بیٹا کون ہے؟ ماں کون ہے، بیوی کون ہے؟ اپنا اور غیر کا فرق تک باقی نہیں رہتا، چوپاؤں اور جانوروں میں اتنا تو شعور ہوتا ہے کہ اپنا کون ہے غیر کون ہے لیکن شراب پینے کے بعد انسان میں اتنا بھی شعور باقی نہیں رہتا وہ ایٹمی دماغ وہ برقی صلاحیت

سب کچھ خاک میں مل جاتی ہے۔

پوری کائنات میں انسان کا سب سے بڑا دشمن ابلیس لعین ہے وہ کبھی گوارا نہیں کر سکتا کہ انسان میں عقل وشعور کا توازن باقی رہنے ہر طرف سے انسانی دماغ پر حملہ کرتا ہے۔ دماغی توازن کا سب سے بڑا زہریلا سبب شراب ہے اسلئے ابلیس لعین ہر وقت یہی کوشش کرتا ہے کہ انسان میں اس خبیث ترین ناپاک چیز کی رغبت پیدا کر کے گمراہی کا شکار بنادے چنانچہ ہزار حیلہ سازی اور خیالی منافع کے دھوکہ میں ڈالتا ہے جس سے انسان شیطان کے فریب میں مبتلا ہو کر پیشاب سے بھی ناپاک اور گندی چیز جو کہ شراب ہے منہ میں لے لیتا ہے پھر اسکے بعد عقل و فراست، ہوش وحواس سب چیزوں سے محروم ہو کر لڑائی جھگڑے کا شکار ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اللہ تبارک وتعالیٰ نے مذکورہ آیت کریمہ میں شراب اور خمر کو شیطان کا ناپاک عمل قرار دیا ہے۔ پھر اسکے بعد شیطان انسان کو چار قسم کے نقصانات سے دوچار کرتا ہے۔

(۱) اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃَ :	شراب کے ذریعہ سے آپس میں دشمنی اور عداوت پیدا کرتا ہے۔
(۲) وَالْبَغْضَآءَ :	دلوں کے اندر بغض وعناد اور تعصب پیدا کرتا ہے۔
(۳) وَیَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰہِ :	انسان کو خدا کی یاد سے روک کر غفلت اور لاپرواہی میں مبتلا کر دیتا ہے۔
(۴) وَعَنِ الصَّلٰوۃِ :	نماز جیسی اہم ترین عبادت سے روک لیتا ہے

پھر انسان پر نماز کے بارے میں لاپرواہی اور غفلت سوار ہو جاتی ہے۔

اسلئے دنیا نے کسی بھی شرابی کو ذکر خدا میں مشغول نہیں دیکھا ہوگا اور نہ ہی کسی بھی

شرابی کو نماز کی جماعت اور عبادت میں مشغول دیکھا ہوگا شیطان نے ہر طرف سے ذکر خدا کی خوبیوں پر پردہ ڈالکر فتنے کے شکنجے میں پھانس رکھا ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت میں شراب کو شیطانی عمل اور آپس میں عداوت اور دشمنی اور فتنہ و فساد لڑائی جھگڑے کا ذریعہ بتایا ہے۔ شراب پینے کے بعد شرابی ہوش وحواس کھو بیٹھتا ہے پھر نہیں سوچتا کہ کیا کرنا ہے اور کیا ہونا ہے اگر شرابی شادی شدہ ہے تو اس کی بیوی پر روزانہ ایک مصیبت کھڑی رہتی ہے ایک تو شراب کی بدبو اسطرح خطرناک ہوتی ہے کہ ہر انسان برداشت نہیں کرسکتا۔ دوسرے شراب کی حالت میں بیوی کو مغلظات بکتا ہے اور آگے بڑھ کر مار دھاڑ میں بھی کمی نہیں کرتا۔ الغرض بیوی کے حق میں شرابی سراپا ظالم ہوتا ہے اور بیوی سراپا مظلوم رہتی ہے لیکن یہ مظلوم عورت کہاں تک برداشت کرسکے آخر کار اسکو شرابی کی باتوں کا جواب دینا پڑجاتا ہے پھر لڑائی کا سلسلہ بڑھ جاتا ہے، آخر کار منٹوں میں طلاق کی نوبت آجاتی ہے۔ بے حیا، بے غیرت شرابی کو ذرا سی بھی شرم نہیں آتی کہ شراب پی کر خاندان کے سامنے ننگے ناچ ناچتا ہے میاں بیوی کی خوشگوار زندگی کو تباہ کرڈالتا ہے اور طلاق کے نتیجہ میں دونوں کا گھر برباد ہوجاتا ہے اور بچے ماں باپ کے زندہ ہونیکے باوجود یتیموں کیطرح بے سہارا ہوجاتے ہیں بیوی اور بچوں کو گھر سے بے گھر ہوجانا پڑتا ہے۔ ملک میں جتنے طلاق کے واقعات پیش آتے ہیں انمیں کم ازکم چالیس فیصد شرابیوں کے واقعات ہوتے ہیں۔ اور شرابی کی طلاق معتبر مانی جاتی ہے طلاق کا واقعہ پیش آنیکے بعد فتویٰ بازی کا سلسلہ شروع کرتا ہے اور مارا مارا پھرتا ہے اور بے غیرتی سے کہتا ہے کہ شراب کی حالت میں ہوش وحواس باقی نہیں رہا پتہ نہیں کیا ہوا۔ اور کتنی بار کہا۔ مفتی صاحب! کوئی گنجائش نکال دیجئے وہ یہ سمجھتا ہے کہ مسئلہ مسائل مفتی صاحب

کے گھر کی چیز ہے وہ بے چارہ کہاں سے بتائیگا وہ تو وہی بتائیگا جو شریعت کا حکم ہے۔ اسی وجہ سے مخبر صادق امین علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شراب کو ہر شر اور فتنہ کا ذریعہ اور کنجی بتلایا ہے اور کنجی کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ذریعہ سے ہر فتنہ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجتنبوا الخمر فانہا مفتاح کل شر۔ (المستدرک حدیث ۷۲۳۱، ۴/۱۶۲ نحو قدیم)	حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شراب سے اپنے آپ کو دور رکھا کرو اسلئے کہ شراب ہر شر اور فتنہ کی کنجی ہے۔

ایک اور حدیث میں شراب کو ام الفواحش بے حیائی کی جڑ اور ام الکبائر کبیرہ گناہوں کی جڑ بتلایا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن ابن عباسؓ قال سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول الخمر ام الفواحش واکبر الکبائر من شربھا وقع علیٰ امہ وخالتہ وعمتہ۔ (المعجم الکبیر ۱/۱۲۲ حدیث ۱۱۳۷۲، المعجم الاوسط ۳۱۳۴)	حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتے ہوئے سنا ہے کہ شراب بے حیائی کی جڑ ہے اور بڑے بڑے گناہوں میں سے سب سے بڑا گناہ ہے جو شراب پی لیتا ہے وہ اپنی ماں کے ساتھ بدکاری کرسکتا ہے اور اپنی خالہ اور پھوپھی کیساتھ بھی منہ کالا کرسکتا ہے۔

ایک حدیث پاک میں شراب کو ام الخبائث گندگیوں اور خبیث اور ناپاک چیزوں کی جڑ بتلایا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص	حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ

قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلم الخمر امّ الخبائث فمن شربھا لم تقبل مِنْہُ صَلٰوتہٗ اَرْبَعِیْنَ یومًا فان مَاتَ وھی فی بطنہٖ مات میتۃً جاھلیۃً

(المعجم الاوسط ۲/۴۰۶ حدیث ۳۶۶۷)

رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شراب ہر خبیث اور گندی چیزوں کی جڑ ہے لہٰذا جو پی لیگا اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی پھر اگر اس حال میں مرتا ہے کہ اسکے پیٹ میں شراب کے اثرات موجود ہوں تو وہ جاہلیت کی موت مریگا۔

اَللّٰھُمَّ احفظنا من الفواحش والخبائث والکبائر۔

طلاقِ سکران

الحمدُ لله الذی جعلَ الخمرَ رِجسًا وحرَامًا وجعلَ الحلالَ بیّنًا وَالحرامَ بیّنًا وصلّی الله تعالیٰ علیٰ خیرِ خلقہٖ محمّدٍ وّعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ وسائرِ المتّقین من الحرام اجمعِین۔

طلاقِ سکران سے متعلق آقائے نامدار علیہ الصلوٰۃ والسّلام سے وقوع یا عدمِ وقوع سے متعلق براہِ راست کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کا سلسلہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد صحابۂ کرام کے زمانہ سے شروع ہوا کہ طلاق سکران واقع ہوگی یا نہیں؟ اس لئے اس مسئلہ سے متعلق وقوع یا عدمِ وقوع میں کوئی مرفوع روایت ہم نقل نہیں کرسکیں گے لہٰذا ہم گفتگو حضراتِ صحابہؓ سے شروع کرتے ہیں چنانچہ!

طلاقِ سکران سے متعلق حضراتِ صحابہؓ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور مسلکِ حنفیہ کے مفتیٰ بہ قول سے متعلق حدیث وفقہ کی کتابوں کا احاطہ کرنے سے تحقیقی طور پر ہمارے سامنے پانچ باتیں آتی ہیں جو یہاں پیش کرتی ہیں۔

۱۔ حضراتِ صحابۂ کرامؓ کی رائے۔
۲۔ اجلّہ تابعین کی رائے۔
۳۔ ائمہ اربعہ کی رائے۔
۴۔ فقہاءِ احناف کی رائے۔
۵۔ حنفیہ کا قولِ مفتیٰ بہ۔

۱ حضرات صحابہؓ کی رائے

حدیث کی کتابوں میں حضرات صحابہؓ میں سے صرف تین صحابیؓ سے اس موضوع میں صراحت کے ساتھ قول یا عمل ملتا ہے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ کا قول حدیث میں صراحت کے ساتھ نہیں ملتا۔ بلکہ کتب فقہ اور شروح حدیث میں دیگر صحابہؓ کے اقوال بھی ملتے ہیں اور تین صحابی جنکا قول واضح الفاظ میں ملتا ہے، حسب ذیل ہیں۔

صحابی ۱ حضرت عثمانؓ: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی جسکو حدیث کی کتابوں میں اس قسم کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے

عن ابان بن عثمان عن عثمانؓ قال کان لا یُجیزُ طلاق السّکران وَالمَجْنون [1]

اس کو امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے تحت اور امام بیہقیؒ نے سُنن کبریٰ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

وقال عثمان لیس لمجنون ولا لِسکران طلاق [2]

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ: ان کے نزدیک بھی طلاقِ سکران واقع نہیں ہوتی۔ اس کو حضرت امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے تحت ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ [2] بخاری شریف ترجمۃ الباب ۲/۷۹۳، سُنن کبریٰ للبیہقی ۷/۳۵۹، مصنف ابن عبدالرزاق ۷/۸۴ - حدیث ۱۲۳۰۸ -

وقال ابن عباسؓ طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز[۱]

ان دونوں صحابہؓ سے یہی ثابت ہوا کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔

صحابی ۳: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ: ان کی رائے یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائے گی چنانچہ اس کے مطابق انہوں نے رملہ بنتِ طارق کے شوہر کی طلاق کو حالتِ نشہ میں واقع قرار دیا تھا اور میاں بیوی کے درمیان تفریق کردی تھی۔ اس کو مصنف عبدالرزاق میں ان الفاظ کیساتھ نقل کیا گیا ہے۔

فقال عُبَید اللہ بن ایمن طلق رجلٌ امرأتہٗ رَملۃ بنتِ طارق فاجازہٗ مُعَاویۃ علیہ[۲]

اب ہمارے سامنے کل تین صحابہؓ کی آراء آتی ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ۔ انہیں سے اوّل الذکر دونوں صحابہؓ کے نزدیک طلاقِ سکران واقع نہیں ہوگی اور مؤخرالذکر صحابی یعنی حضرت معاویہؓ کے نزدیک طلاقِ سکران واقع ہوجاتی ہے۔ اُوپر ذکر کردہ تینوں صحابہ کرام کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کا قول حدیث کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ ہم کو نہیں مل سکا، لیکن علامہ بدرالدین عینی علیہ الرحمۃ نے ہدایہ کی شرح بنایہ میں اور علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی میں کچھ فرق کے ساتھ ملے جلے انداز میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمرؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے[۳]

نیز المغنی میں حضرت ابن عباسؓ کا بھی قول نقل کیا ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوجاتی ہے لیکن ابن عباسؓ کی طرف اس قول کو منسوب کرنے میں ہمیں

---

[۱] بخاری شریف ۲/۷۹۳ [۲] مصنف عبدالرزاق ۷/۸۳ حدیث ۱۲۳۰۱۔
[۳] المغنی ۷/۲۸۹ بنایہ شرح ہدایہ، مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ ۴/۲۲۵۔

تردّد ہے۔ اسلئے کہ حدیث کی کتابوں میں انکا یہ قول نہیں ملتا [1]

لہٰذا علامہ بدرالدین عینی اور موفق الدین ابن قدامہ کو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ حضرت عمرؓ حضرت طلحہؓ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ حضرت زبیرؓ کی روایت یا انکا قول اگر کسی حدیث کی کتاب میں مل گیا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ صحابہؓ میں سے ایک بڑی جماعت کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

۲۔ حضرات اجلّہ تابعین کی رائے

حضراتِ اجلّہ تابعین جن کے اُوپر ہمارے فقہ اور حدیث اور پورے دین کا مدار ہے ان کے درمیان میں بھی نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہونے اور نہ ہونیکے بارمیں اختلاف رہا ہے چنانچہ حضراتِ تابعین کی دو جماعتیں ہوگئیں۔

ایک جماعت حضرت عثمان اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق عدمِ وقوعِ طلاق کی قائل ہے اور دوسری جماعت حضرت معاویہؓ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حضرت عمرؓ حضرت طلحہؓ حضرت زبیرؓ وغیرھم کی رائے کے مطابق نشہ کی حالت میں وقوعِ طلاق کی قائل ہے۔ اب دونوں فریق کی الگ الگ فہرست ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

عدمِ وقوعِ طلاق کے قائلین

حضرات اجلّہ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت حضرت عثمان اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق اس بات کی قائل ہے کہ نشہ کی حالت

---

[1] المغنی ۷/ ۲۸۹ ۔

میں طلاق واقع نہیں ہوگی؛ اسکے قائلین میں علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اور ہدایہ کی شرح بنایہ میں اور علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی لابن قدامہ میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری میں، علامہ ابن حزمؒ ظاہری نے المحلی بالآثار میں ملے جُلے طور پر حضرات تابعین اور تبع تابعین میں سے دس افراد ایسے نقل فرمائے ہیں جنکے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان سب حضرات نے ان تابعین کے اقوال مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق سے زیادہ تر نقل فرمائے ہیں۔

۱۔ عطاء بن ابی رباح۔ عن عطاء انه كان لا يجيز طلاق السكران [۱]

۲۔ جابر بن زید:

۳۔ عکرمہ:

۴۔ طاؤس بن کیسان: عن جابر بن زيد وعكرمة وعطاء وطاؤس قالوا ليس بجائز [۲] عن طاؤس قال ليس طلاق السكران بشيء [۳]

۵۔ قاسم بن محمد۔

۶۔ عمر بن عبدالعزیز: ان القاسم وعمر بن عبد العزيز كانا لا يجيزان طلاق السكران۔ [۴]

عن القاسم بن محمد انه كان يقول لا يجوز طلاق السكران [۵]

۷۔ ربیعۃ الرائے۔

۸۔ لیث بن سعد۔

---

[۱] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۷/۵ [۲] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۹/۵۔
[۳] مصنف عبدالرزاق ۸۳/۷ [۴] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۹/۵۔
[۵] مصنف عبدالرزاق ۸۴/۷ حدیث ۱۲۳۰۷۔

۹ اسحاق بن راہویہؒ۔
۱۰ امام مزنیؒ۔
علامہ بدرالدین عینی علیہ الرحمہ نے اسکو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔
وأمّا طلاق السکران ھل یقع أم لا فإنّ الناس اختلفوا فیه وممن قال انهٗ لا یقع عثمان بن عفانؓ وجابر بن زید وعطاء وطاؤس وعکرمۃ والقاسم وعمر بن عبدالعزیز ذکرہ ابن ابی شیبۃ وزاد ابن المنذر عن ابن عباس وربیعۃ ولیث واسحٰق والمزنی واختارہ الطحاوی [۱]

وقوعِ طلاق کے قائلین

حضراتِ اجلّہ تابعین اور تبعِ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی رائے کے موافق اس بات کی قائل ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ چنانچہ علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری شرح بخاری، بنایہ شرح ہدایہ میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری میں، علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی لابن قدامہ میں، علامہ ابن حزم ظاہریؒ نے المحلی بالآثار میں ملے جلے طور پر اجلّہ تابعین اور تبعِ تابعین میں سے بیس افراد ایسے نقل کئے ہیں جنکے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے مصنف ابن ابی شیبہ اور

---

[۱] عمدۃ القاری قدیم ۲۰/ ۲۵۱ عمدۃ القاری جدید ۱۴/ ۲۶۰ بنایہ شرح ہدایہ قدیم المکتبۃ الامدادیہ مکۃ المکرمہ ۲/ ۲۲۵ المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۸۹ المحلی بالآثار ۹/ ۴۷۱ تا ۴۷۶، فتح الباری ۹/ ۲۹۱ تحت حدیث ۵۲۷۲۔

مصنف عبدالرزاق سے ان حضرات کے اقوال نقل کرنے میں استفادہ کیا ہے۔

۱۔ امام حسن بصری ؒ

۲۔ امام محمد بن سیرین ؒ : عن الحسن و ابن سیرین یقولان یجوز طلاق السکران [۱]

۳۔ امام سعید بن المسیب ؒ : عن سعید بن المسیب قال طلاق السکران جائز [۲]

۴۔ امام عامر شعبی ؒ

۵۔ امام ابراہیم نخعی ؒ : عن الشعبی و ابراهیم قالا یجوز طلاق السکران [۳]

۶۔ امام مجاہد بن جبیر ؒ : عن مجاهد قال طلاق السکران جائز [۴]

۷۔ حمید بن عبدالرحمٰن ؒ : عن حمید بن عبد الرحمٰن قال یجوز طلاق السکران [۵]

۸۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ؒ : و قال ابن لیلی یجوز نکاحه و طلاقه [۶]

۹۔ ابن شبرمہ ؒ : عن ابن شبرمة قال یجوز طلاق السکران [۷]

۱۰۔ امام ابن شہاب زہری ؒ : عن ابن شهاب قال یجوز طلاق السکران لانهٗ یشرب الخمر و قد نهی الله عنه [۸]

۱۱۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز ؒ : عن عمر بن عبد العزیز یقول طلاق السکران والمکرہ جائز [۹] ان عمر بن عبد العزیز اجاز طلاق السکران [۱۰]

۱۲۔ سلیمان ابن یسار ؒ : ان سلیمان بن یسار و سعید بن المسیب قالا طلاقه جائز [۱۱]

۱۳۔ میمون بن مہران ؒ : عن میمون قال یجوز طلاقهٗ [۱۲]

---

[۱] مصنف عبدالرزاق ۸۲/۷ حدیث ۱۲۲۹۷، مصنف ابن ابی شیبہ ۳۷/۵ [۲] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۷/۵ مصنف عبدالرزاق ۸۳/۷ حدیث ۱۲۳۰۳ [۳] مصنف عبدالرزاق ۸۳/۷ حدیث ۱۲۳۰۲ مصنف ابن ابی شیبہ ۳۸/۵ [۴] مصنف عبدالرزاق ۸۳/۷ حدیث ۱۲۳۰۴، مصنف ابن ابی شیبہ ۳۷/۵ [۵] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۸/۵ [۶] مصنف عبدالرزاق ۸۴/۷ حدیث ۱۲۳۱۰ [۷] مصنف عبدالرزاق ۸۴/۷ حدیث ۱۲۳۱۰ [۸] مصنف عبدالرزاق ۸۳/۷ ۱۲۳۰۰ [۹] طحاوی شریف جدید ۵۸/۲ مطبع آصفیہ قدیم ۵۸/۲ [۱۰] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۷/۵ [۱۱] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۸/۵ [۱۲] مصنف ابن ابی شیبہ ۳۸/۵

۱۴ امام شریح ابن ہانی رحمہ اللہ: عن شریح قال طلاق السکران جائز [1]

۱۵ سالم بن عبداللہ:

۱۶ امام قتادہ رحمہ اللہ:

۱۷ حسن بن حمید رحمہ اللہ:

۱۸ امام حکم: عن الحکم من طلق فی سکر من الشیطان فطلاقہ جائز [2]

۱۹ عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ: عن عطاء قال یجوز طلاق السکران انہ لیس
کالمَرِیضِ المَغْلُوبِ علیٰ عقلہ [3]

۲۰ سلیمان بن حرب:

علامہ بدرالدین عینیؒ نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ومعظم العُلماء صارُوا الیٰ وقوع طلاق السّکران وفی المغنی وھو قول سعید بن المسیب ومجاھد وعطاء والحسن البصری وابراھیم النخعی ومیمون بن مھران والحکم وشُرَیح وسُلیمان بن یسار ومحمد بن سیرین وابن شبرمۃ وسُلیمان بن حرب وابن عُمَر وعلی وابن عبّاس ومُعاویۃ رضی اللہ عنھم وبہ قال قتادۃ وحمید وجابر بن زید وابن ابی لیلیٰ وعمر بن عبد العزیز والحسن بن حمید [4]

اس تقریر کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اسکے قائلین کی تعداد بھی زیادہ — علامہ ابن حزم ظاہریؒ نے ان اجلہ تابعین میں سے

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ۵/۳۸ [2] مصنف ابن ابی شیبہ ۵/۳۸ [3] مصنف عبدالرزاق ۷/۸۲ حدیث ۱۲۲۹۶ — [4] بنایہ شرح ھدایہ ۲/۲۲۵، عمدۃ القاری شرح بخاری قدیم ۲/۲۵۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۹، المحلی بالآثار ۹/۴۷۱ تا ۴۷۶ مسئلہ ۱۹۶۴- فتح الباری ۹/۳۹۱ —

تین کے بارے میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے وقوعِ طلاق کے قول سے رجوع کر لیا ہے:
۱۔ امام ابن شہاب زہریؒ:
۲۔ عمر بن عبدالعزیزؒ
۳۔ عطاء بن ابی رباحؒ

جسکو ابن حزم ظاہریؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وَقَدْ رَوَيْنَا رُجُوعَ الزُّهْرِي وعمر بن عبد العزيز الیٰ هٰذا۔

ومن طريق وكيع عن نباح بن ابى معروف عن عطاء بن ابى رباح قال طلاق السكران لايجوز[1]

وقوعِ طلاق کے قائلین کی ترجیح

ابن حزم ظاہریؒ کی یہ بات قریب قریب درست معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت عطاء بن ابی رباحؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے دونوں طرح کی روایتیں دستیاب ہوتی ہیں مگر امام زہریؒ کی طرف سے ہم کو صرف وقوعِ طلاق کی روایت ملی ہے عدمِ وقوعِ طلاق کی روایت ہم کو دستیاب نہیں ہوئی۔

لیکن پھر بھی اگر ان تینوں حضرات کو وقوعِ طلاق کے قائلین میں سے مستثنیٰ کر دیا جائے تو پھر بھی اجلّہ تابعین میں سے جنکو جبالِ علم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، ایسے سترہ افراد کی تائید اس سلسلہ میں ملتی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے جنکو ہم نے نام بنام اُوپر کی فہرست میں ذکر کر دیا ہے۔

اور عدمِ وقوعِ طلاق کے قائلین صرف دس گیارہ کی تعداد میں ہیں تو معلوم ہوا

---

[1] المحلی بالآثار ۹/۴۷۳۔

کہ حضراتِ تابعین میں سے اکثر تابعین اس بات کے قائل ہیں کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے اسلئے امت کو اسی پر عمل کرنا چاہیئے۔

ائمہ اربعہ کی رائے

علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اور علامہ عبدالرحمٰن جزیری نے کتاب الفقہ میں نقل فرمایا ہے کہ

ائمہ اربعہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے [۱]

عمدۃ القاری اور فتح الباری اور المغنی لابن قدامہ اور بنایہ شرح ھدایہ میں حضرت امام شافعی کی طرف سے دُو روایتیں نقل کی گئی ہیں۔

ایک روایت کے مطابق نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اور دوسری روایت کے مطابق نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے [۲]

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری میں وقوعِ طلاق کے قول کو زیادہ راجح قرار دیا ہے۔ وعن الشافعی قولان الصحیح منہما وقوعہ [۳]

اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی طرف سے تین روایتیں مَروی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہوجائے گی۔ دوسری روایت کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور تیسری روایت کے مطابق وقوع یا عدمِ وقوع سے توقف اختیار کیا جائے کوئی جواب نہ دیا جائے۔ [۴]

---

[۱] عمدۃ القاری ۲۰/۲۵۱، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴/۲۸۲ - ۴/۲۸۴ [۲] عمدۃ القاری ۹/۲۵۱، بنایہ شرح ھدایہ ۲/۲۲۵ مکتبہ امدادیہ مکہ المغنی ۷/۲۸۹، فتح الباری ۹/۲۹۱
[۳] فتح الباری ۹/۲۹۱ [۴] المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۹۔

لیکن ان کے نزدیک عدم وقوع کی بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے۔

یہ ائمہ اربعہ کے اقوال ہیں کہ انمیں حضرت امام ابو حنیفہ اور امام مالک ، ایک بات کے قائل ہیں کہ طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اور امام شافعیؒ کا راجح قول یہی ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی ۔ بس امام احمد بن حنبل کی طرف سے کوئی فیصلہ کُن بات نہیں کہی جاسکتی ۔ لیکن پھر بھی چاروں اماموں میں سے تین کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

نیز ائمہ مجتہدین میں سے امام سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعی ، وغیرہ کے نزدیک بھی نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ لہٰذا وقوع طلاق کے قائلین کو ہر اعتبار سے زیادہ قوت اور تائید حاصل ہے۔ اسلئے امت پر لازم ہے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائیگی۔

اس کو علامہ بدرالدین عینیؒ نے عمدۃ القاری میں اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وذهب مجاهد الیٰ ان طلاقهٗ یقع ۔ الیٰ قوله ۔ کذلك قاله الاوزاعی و الثوری وهو قول مالك وابی حنیفة واختلف فیه قول الشافعی فاجازه مرة ومنعه اخریٰ والزمهٗ مالك الطلاق والقود من الجراح [1]

اور علامہ عینی نے بنایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

وطلاق السکران واقعٌ وبه قال الشافعی فی المنصُوص والاصح وهو قول الثوری ومالك واحمد فی روایة

---

[1] عمدۃ القاری ۲۰/ ۲۵۱ ۔

-الیٰ قولہ- وفی جَوامع الفقہِ عن ابی حنیفۃ یقع وبہٖ اخذ شداد [1]

اس کو حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

وقال بوقوعہٖ طائفۃ من التابعین کسعید بن المسیّب والحسن وابراھیم والزھری والشعبی وبہٖ قال الاوزاعی والثوری ومالک وابوحنیفۃ وعن الشافعی قولان الصحیح منھما وقوعہ والخلاف عند الحنابلۃ لکن الترجیح بالعکس [2]

اور اس کو المغنی لابن قدامہ میں اس قسم کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

یقع طلاقہ اختارھا ابوبکر الخلال والقاضی وھو مذھب سعید بن المسیّب وعطا ومجاھد والحسن وابن سیرین والشعبی والنخعی ومیمون ابن مھران والحکم ومالک والثوری والاوزاعی والشافعی فی احد قولیہ وابن شبرمۃ وابی حنیفۃ وسلیمان بن حرب لقول النبی صلے اللہ علیہ وسلم کل الطلاق جائز الا طلاق المعتوہ [3]

حضرات محدثین اور فقہاء کی ان تمام فقہی جزئیات اور احادیث شریفہ اور اقوال صحابہ سے استنباط کردہ اقوال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہ ہونے کے قائلین کی تعداد بہت ہی کم ہے۔

اور ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک یا تو کلی طور پر نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہونے

---

[1] بنایہ شرح ہدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ ۲/۲۲۵-۲۲۶ [2] فتح الباری ۹/۳۹۱۔
[3] المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۹۔

کے قائل ہیں یا فی الجملہ وقوعِ طلاق کے قائل ہیں جیسا کہ اُوپر عبارات سے واضح ہو چکا ہے۔

فقہاء احناف کی رائے

فقہاء احناف میں دو قسم کی رائے ملتی ہیں۔ ایک رائے یہ ملتی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور دوسری رائے یہ ملتی ہے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے ان دونوں اقوال کو ہم الگ الگ پیش کرتے ہیں۔

۱۔ حنفیہ میں سے عدمِ وقوعِ طلاق کے قائلین

حنفیہ میں سے حضرت امام ابوجعفر طحاوی، امام ابوالحسن کرخی، امام محمد بن سلمہ اور امام زفر بن ھذیلؒ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ــــ ان چاروں حضرات نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو اس مسئلہ میں پیشِ نظر نہیں رکھا، بلکہ براہِ راست قولِ صحابہؓ سے استدلال کیا ہے۔ اور اقوالِ صحابہ میں سے حضرت عثمانؓ کے قول کو پیشِ نظر رکھ کر ان لوگوں نے عدمِ وقوعِ طلاق کا قول کیا ہے اور اپنے دعویٰ میں حضرت عثمانؓ کے قول کو استدلال میں پیش کیا ہے۔ اس لئے ان حضرات کے اس قول کو امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ میں سے کسی کی طرف منسوب کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کو اختیار کیا ہے بلکہ اس مسئلے سے متعلق ان لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کا اعتبار نہیں کیا۔

نیز فقہاءِ احناف نے اس موقع پر یہ لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے ــــ اسمیں فقہاء احناف نے امام شافعیؒ

کا قول راجح نقل نہیں کیا ہے بلکہ یہ امام شافعیؒ کا قول مرجوح ہے ۔ اس لئے کہ شافعی المسلک کے ترجمان حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول راجح اور قولِ صحیح یہی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے ۔

ان لوگوں کے قول کو فتاویٰ بزازیہ اور البحرالرائق میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے ۔

وقال امیر المؤمنین عثمان رضی اللہ عنہ لایقع طلاق السکران وبہ اخذ الشافعی وَالطحاوی و الکرخی ومحمد بن سلام[1]

اس کو صاحب درمختارؒ اور علامہ شامیؒ ان الفاظ کے ساتھ نقل فرماتے ہیں ۔

ولم یوقع الشافعی طلاق السکران واختارہ الطحاوی وَالکرخی ۔ وتمۃ فی الشامیۃ وکذا محمد بن سلمۃ وھو قول زفر[2]

اس کو علامہ عینیؒ نے بنایہ شرح ھدایہ میں اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے ۔

وعن عثمان رضی اللہ عنہ انہ لایقع طلاقہ وبہ قال طاوٗس ۔ الی قولہ ۔ وزفر بن ھذیل وابوجعفر الطحاوی وابو الحسن الکرخی[3]

ان عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسلک احناف کے ان چار بزرگوں نے جو عدمِ وقوعِ طلاق کا قول کیا ہے اُسکا مدار امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر نہیں ہے ۔ بلکہ صرف حضرت عثمانؓ کی رائے پر ہے جیساکہ مذکورہ عبارات سے واضح ہوچکا ۔

۲ حنفیہ میں سے وقوعِ طلاق کے قائلین

مسلک احناف کے بانیٔ اوّل حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام ابویوسفؒ

---

[1] فتاویٰ بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۴/ ۱۷۱ ، البحرالرائق ۳/ ۲۴۷ [2] الدرالمختار مع الشامی کراچی ۳/ ۲۴۱ زکریا ۴/ ۴۴۸ [3] بنایہ شرح ھدایہ ۲/ ۲۲۵ ۔ ھکذا فی فتح القدیر ۳/ ۴۹۰ بیروت ۔ فتح القدیر کوئٹہ ۳/ ۳۴۳ ۔

اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ ان حضرات نے حضرت عثمانؓ کے قول کو ترجیح نہیں دی ہے۔ بلکہ اس کے خلاف حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی رائے کو بنیاد بنایا ہے۔ اور ان ہی کے ساتھ ائمہ مجتہدین میں سے جبالِ علم حضرت امام سفیان ثوریؒ امام اوزاعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ نے متفقہ طور پر اس بات کی تائید فرمائی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مسلکِ حنفی کے بانیین اور مدونین کے نزدیک نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے ۔ اور حنفی مسلک کے تمام لوگ انہیں کے مقلد ہیں۔ اس لئے طلاقِ سکران کے مسئلہ میں سب کو متفق ہوکر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مسلک کو اختیار کرنا لازم ہوگا۔

اس کو المغنی لابن قدامہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

یقع طلاقہٗ اختارھا ابوبکر الخلال ۔ الیٰ قولہ ۔ ومالک والثوری والاوزاعی والشافعی فی احد قولیہ وابن شبرمۃ وابی حنیفۃ وصاحبیہ الیٰ اٰخرہٖ [1]

حنفیہ کا قولِ مفتیٰ بہ

اب اس پوری تفصیل کے بعد یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ حنفیہ کے اصل مسلک کے مطابق نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے جو کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام ابویوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کا متفقہ مسلک ہے۔ اس لئے امام زفرؒ، امام طحاویؒ، امام کرخیؒ، اور محمد بن سلمہؒ کی رائے کو ان حضرات کے مسلک پر ترجیح نہیں

[1] المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۹۔

دیجا سکتی۔ بلکہ حنفیہ کا اصل مسلک عمل کیلئے معیار ہوگا۔ اور اس کو تمام فقہاء نے قولِ راجح اور قولِ مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اس لئے ہمارے علماءِ ثلٰثہ کے قول کے مطابق فتویٰ دینا اور مسلکِ حنفی کے تمام لوگوں پر عمل کرنا لازم اور واجب ہوگا۔ اور مفتیٰ بہ قول سے فاسق وفجار اور شرابی کے ساتھ دینے کیلئے صرفِ نظر کرنا اور اس کو ترک کرنا جائز نہیں ہوگا یہ کسی طرح کی ضرورت اور مصلحت نہیں ہے کہ شرابی کا ساتھ دیا جائے اور اُسکا ساتھ دیکر اصل مسلک کو چھوڑ دیا جائے ۔۔۔ کیا شراب پینا ایسی دینی ضروریات میں سے ہے کہ اس کی رعایت کیلئے مسلک کے اصل مذہب کو چھوڑ کر قولِ ضعیف اختیار کیا جائے؟

تو یہ احقر کے نزدیک دینی ضرورت نہیں ہے بلکہ بد دینی ہے۔

قولِ مفتیٰ بہ کی عبارات ملاحظہ فرمایئے!

فتاویٰ تاتارخانیہ، فتاویٰ عالمگیری اور فتاویٰ شامی میں قولِ مفتیٰ بہ کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) "وطلاق السکران واقع اذا سکر من الخمر او النبیذ وھو مذھب اَصْحَابنا" [۱]

(۲) مجمع الانہر اور الدر المنتقیٰ نیز شامی میں اس قسم کے الفاظ سے بھی قولِ مفتیٰ بہ نقل فرمایا ہے۔

"وفی ھٰذا الزَّمان اِذا سکر مِنَ البنج وَالافیُون یقع زجرًا وَعَلَیہِ الفتویٰ" [۲]

---

[۱] تاتارخانیہ ۲۵۶/۳، عالمگیری ۳۵۳/۱، شامی کراچی ۲۴۱/۳، زکریا ۴۴۸/۴

[۲] الدر المنتقیٰ قدیم ۳۸۴/۱، جدید ۱۰/۲ بیروت، مجمع الانہر قدیم ۳۸۵/۱ – جدید ۸/۲ شامی زکریا ۴۴۶/۴، کراچی ۲۴۰/۳ –

اور اسکو صاحب بدائع نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۳) "واما السكران اذا طلق امرأته فان كان سُكرهُ بسبب محظور بانّ شربَ الخمرِ او النبيذ طوعًا حتىٰ سكر وزال عقله فطلاقه واقع عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم." [۱]

(۴) اور شرح السیر الکبیر میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

"لان السكر لايمنع وقوع الطلاق [۲]

(۵) اور فتاویٰ بزازیہ میں ہے۔ وكذا المختار وقوع الطلاق [۳]

اور البحرالرائق میں اسکو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۶) المختار فی زماننا لزومُ الحدِ لانّ الفسّاق يجتمعون عليه وكذا المختار وقوعُ الطلاق۔ [۴]

ان تمام فقہی جزئیات سے مجموعی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے چاہے انگور اور کھجور کی شراب سے نشہ آیا ہو یا شہد کی شراب سے یا دیگر اناج اور پھل فروٹ کی شراب سے۔ یا ہمارے ہندوستان میں گنّے اور سبزیوں کی شراب سے نشہ آیا ہو۔ قول مفتیٰ بہ یہی ہے کہ ہر قسم کے نشہ سے طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

اشیاء مخدّرہ

اب تک جتنی تفصیل پیش کی گئی ہے ان سب میں ایک مجموعی انداز سے مطلق حکم

---

[۱] بدائع الصنائع زکریا ۴/۱۵۸، بدائع بیروت ۴/۲۱۳، بدائع کراچی ۳/۹۹۔
[۲] شرح السیر الکبیر ۴/۲۱۵ [۳] بزازیہ علی حاشیہ الہندیہ ۴/۱۷۰۔
[۴] البحرالرائق ۳/۲۴۸۔

بیان کیا گیا ہے کہ طلاقِ سکران ہمارے علمارِ ثلٰثہ کے نزدیک واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اشیاءِ مخدّرہ کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔

کہ اگر کسی نے شراب پی لی ہے یا نشہ لانے والی نبیذ پی لی ہے۔ مثلاً کھجور کشمش وغیرہ کی نشہ آور نبیذ پی لی ہے تو ایسی صورت میں چاہے اس نے بے خیالی میں پی ہے یا شدید ضرورت میں پی ہو یا اپنی مرضی اور خوشی سے پی ہو جس سے اسکو نشہ آگیا ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ تینوں کے نزدیک اگر بیوی کو طلاق دیدی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس کو بنایہ شرح ھدایہ میں اس قسم کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے۔

" طلاق السکران واقع اذا سکر من الخمر اَوِ النبیذ نسکر اَوْ شرِبَ للضرورۃ فذھبَ عقلہٗ یقع طلاقہٗ [1]

اور اگر بھنگ یا گانجہ وغیرہ پی لیا ہے اور پیتے وقت اسکو معلوم ہے کہ یہ چیز نشہ پیدا کریگی تو ایسی صورت میں اگر نشہ آگیا ہے اور اسی حالت میں بیوی کو طلاق دیدی ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہاں البتہ اگر اسکو پیتے وقت یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ چیز نشہ پیدا کر سکتی ہے، بے خیالی میں پی لیا ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اس کو حضراتِ فقہار نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

" قال سئل ابو حنیفۃ و سفیان الثوریؒ عن رجلٍ شربَ البنج فارتفع الیٰ راسہٖ فطلق قالا ان کان یعلم حین شرب ماھو یقع والّا لا یقع [2]

---

[1] بنایہ شرح ھدایہ ۲/۲۲۵، فتاویٰ قاضی خاں علیٰ ہامش الہندیہ ۱/۴۷۰
[2] بنایہ شرح ھدایہ مکتبہ امدادیہ مکہ ۲/۲۲۶۔

اور اگر شہد یا کسی اناج سے نبیذ بنائی گئی ہے پھر اس نبیذ کے پینے کے باعث نشہ آگیا ہے اور نشہ کی حالت میں طلاق دیدیتا ہے تو ایسی صورت میں ہمارے علماء ثلثہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی۔

اس کو بنایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

"ولو سکر من الانبذۃ المتخذۃ من الحبوب والعسل لا یقع طلاقہ عندھما وعند محمد یقع [۱]

اور اس کو تاتارخانیہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

" فلو شرب من الاشربۃ التی تتخذ من الحبوب او العسل او الشھد وسکر فطلق امرأتہ لا یقع طلاقہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمھما اللہ خلافا لمحمد [۲]

لیکن اس مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔ فتویٰ کس پر ہوگا؟ تو بزازیہ اور البحر الرائق میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کا قول قولِ مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ اسکو ان الفاظ کیساتھ نقل فرمایا گیا ہے۔

" ولو من الاشربۃ المتخذۃ من الحبوب والعسل فسکر المختار فی زماننا لزوم الحد لان الفساق یجتمعون علیہ وکذا المختار وقوع الطلاق [۳] وفی البحر وفتح القدیر ویفتی بقول محمد [۴]

---

[۱] بنایہ شرح ھدایہ ۲/۲۲۶ [۲] تاتارخانیہ ۳/۲۵۷ [۳] فتاویٰ بزازیہ زکریا جدید ۴/۱۷۱ [۴] البحر الرائق ۳/۲۲۸، فتح القدیر بیروت ۳/۴۹۲، فتح القدیر کوئٹہ ۳/۳۹

اب پوری تفصیل کا حاصل یہی ہے کہ اگر شرابی نشہ کی مستی اور مدہوشی کی حالت میں طلاق دیدیتا ہے جو بعد میں اس کو یاد بھی نہ ہو تب بھی اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی اور یہی قول مشہور و معمول بہ اور اسی پر فتویٰ ہے۔

واللہ الموفق والمعین۔ اَللّٰھُمَّ وفّقنا لِمَا تحبُّ وترضیٰ
وَاَعِذْنا مِن خزی الدنیا والاٰخرۃ۔ وصلّی اللہ
تعالیٰ علیٰ مَا اُنزل علیہ الفرقان بَین الحلالِ
وَالْحَرام وعلیٰ اٰلہٖ واصحابہٖ وسائرِ
المؤمنین والمؤمنات اَجْمَعِین۔
یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا ۞ عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّھِمِ

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
مدرسہ شاہی مرادآباد
۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ

(۱۳)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظامِ قضاء کی ضرورت

ہمارے ہندوستان میں منجانب حکومت اسلامی نظامِ قضاء نہ ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے آپسی مذہبی معاملات کا حل بھی دشوار ہوگیا۔ امارتِ شرعیہ کے تحت کم از کم قضاءِ ارادی کے طور پر ہی نظامِ قضاء کی سخت ضرورت ہے۔ اسی وجہ سے الحیلۃ الناجزہ لکھا گیا تھا، ہم نے یہاں نظام سے متعلق ایک مضمون اور الحیلۃ الناجزہ کا ایک مختصر خلاصہ بنام الحیلۃ الناجیہ آسانی کیلئے پیش کردیا ہے، امید ہے کہ فائدہ ہوگا۔

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ۔ اَمَّا بَعْد

فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا ۝ (سورۂ نساء آیت ۶۵)

سو قسم ہے تیرے پروردگار کی کہ وہ مؤمن نہ ہوں گے تا آنکہ آپ کو ہی اس اختلاف وجھگڑے میں فیصل اور حکم نہ مان لیں جو ان کے درمیان پیش آجائے، پھر وہ لوگ اپنے جی میں آپکے فیصلہ سے تنگی وحرج نہ محسوس کریں، اور آپ کے فیصلہ کو بخوشی قبول کریں۔

اسلام ایک اجتماعی اور آفاقی مذہب ہے۔ اور اسلامی تاریخ کے ہر دور میں مسلمان جہاں بھی رہے اپنی شہری اور مدنی زندگی باقی رکھنے کے لئے نظام قضاء قائم کرنا اپنا اولین فریضہ تصور کیا ہے۔ اور قضاء شرعی کے بغیر مسلم معاشرہ کیلئے اسلامی اجتماعی زندگی کا تصور نا ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں بڑے اہتمام اور حکیمانہ انداز سے اتحادی اور اجتماعی زندگی گذارنے کا حکم فرمایا ہے۔

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا (سورۂ آل عمران: ۱۰۳)

اے مسلمانوں اللہ کی رسی کو متحد ہوکر پکڑے رہو آپس میں تفرقہ اور انتشار مت پیدا کرو۔

اور عام مسلمانوں کو حکم فرمایا کہ اپنے مسائل کے حل کے لئے ذمہ دار علماء سے مراجعت کریں، اور ان کے مشورہ کے مطابق اپنے معاملات حل کریں چنانچہ فرمایا:

فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝

اے مسلمانو اپنے مسائل اور مشکلات کے بارے میں اگر نہیں جانتے ہو تو اہل علم اور اہل حل وعقد سے پوچھ کر حل کرو۔

اور ایک جگہ فرمایا کہ ایمانی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے خدا اور رسول اور مسلم سربراہوں کی اطاعت ضروری اور لازم ہے۔

نیز یہ بھی فرمایا کہ آپس کے نزاعی معاملات کو منشاء الٰہی اور منشاء رسول کے مطابق حل کرنے کے لئے قرآن وحدیث کے حاملین اور شریعت کے ذمہ داروں کے پاس معاملات پیش کرنے کو ایمان کی شرط قرار دیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ (سورۂ نساء: ۹۵)

جہاں ہر زمانہ میں مسلمانوں کے درمیان تہذیب واخلاق کی تعلیم اور بگڑے ہوئے معاشرہ کی منظم کوشش لازم اور ضروری ہے، وہاں ملک کے

گوشہ گوشہ میں خاندانی اور عائلی مسائل کے حل کے لئے دار القضاء کا قیام بھی لازم اور ضروری ہے۔ دار القضاء یہ اسلام کا ایک ایسا ضروری شعبہ ہے جس کے بغیر مسلمانوں کی سماجی زندگی ایک لفظ بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے، اور اسلامی حیات و زندگی کا تصور ممکن نہیں، اسی بنا پر انگریزی حکومت میں آزادی سے تقریباً اکیس سال قبل ۱۲ مارچ ۱۹۲۶ء کو جمعیۃ علماء ہند کے اکابر حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ مفتی اعظم ہند، حضرت شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ جیسے جبال علم نے مسلمانوں کو ہدایت کی تھی کہ آئینی طور پر جب تک نظام قضاء کا قیام نہیں ہوتا ہے ضروری ہے کہ شہروں اور قصبوں کے مسلمان جمع ہو کر جلسہ عام میں کسی معتبر و متدین عالم کو اپنا قاضی مقرر کرلیں۔

یہ قاضی عام مسلمانوں کی جانب سے مسلمانوں کے عائلی اور خاندانی مسائل کا شرعی فیصلہ کرنے کا شرعاً مجاز ہوگا۔ چنانچہ ۱۹۷۲ء میں اسی موضوع سے متعلق ۲۸ صفحات پر مشتمل ایک کتابچہ بنام "شرعی پنچایت" سید الملت حضرت مولانا سید محمد میاں صاحبؒ سابق مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد و ناظم جمعیۃ علماء ہند نے مرتب فرمایا تھا، جس میں دار القضاء و محکمہ شرعیہ کے اصول و ضوابط اور اختیارات و فرائض و احکام کی پوری تفصیل بیان فرمادی ہے۔ اس لئے وقت کی ضرورت کے مطابق قیام قضاء کے مسئلہ پر غور کرنا نہایت اہمیت کا حامل ہے۔

تراضی مسلمین سے تولیت قضاء

تراضی مسلمین سے تولیت قضاء کب درست ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ بھی موضوع بحث ہے۔ اس مسئلہ پر تقسیم ہند سے پہلے اکابر نے بار بار غور و خوض فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ تراضی مسلمین سے تولیت قضاء وہاں پر ناجائز ہے کہ جہاں ضرورت نہ ہو، اور جہاں اسکی

ضرورت ہوتی ہے وہاں پر جائز ہے۔ اس کو علامہ شامیؒ نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وھذا حیث لاضرورۃ والا فلھم تولیۃ القاضی ایضاً کما یأتی بعدہٗ۔ (شامی کراچی ۵/۳۶۸)

اور یہ اس جگہ کی بات ہے کہ جہاں ضرورت نہ ہو ورنہ مسلمانوں کا تراضی سے قاضی مقرر کرنا جائز اور درست ہے جیسا کہ اسکی تفصیل بعد میں آرہی ہے۔

نیز ساتھ ساتھ کما یأتی بعدہٗ کے الفاظ سے چند سطور کے بعد جواز کے حق میں آنے والی عبارت نقل فرمائی ہے ملاحظہ ہو۔

ویصیر القاضی قاضیاً بتراضی المسلمین۔ (شامی کراچی ۵/۳۶۹)

تراضی مسلمین سے قاضی کا تقرر صحیح اور درست ہو جاتا ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ تراضی مسلمین سے تولیتِ قضاء اس وقت درست ہوسکتی ہے کہ جب غیر مسلم حکومت مسلمانوں کے مطالبہ کے باوجود مسلمانوں کی مرضی کے مطابق مسلم قاضی کا تقرر نہ کرتی ہو۔ اور اگر حکومت غیر مسلم مسلمانوں کی مرضی اور مطالبہ کے مطابق مسلم قاضی مقرر کرتی ہے تو پھر تراضی مسلمین سے تولیت قاضی صحیح اور درست نہیں ہوسکتی۔ اور بعض اکابر نے قاضی بل پیش کرنے سے قبل اس کی مخالفت فرمائی تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ انگریزی حکومت نے اپنی فیاضی سے ہر ایک قوم کو مذہبی آزادی دی ہے۔ اور مذہبی نزاعات کے تصفیہ کے واسطہ ہر ایک قوم کے مذہبی قانون کو پیش نظر رکھا ہے۔ اور چند سطر کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کی غفلت ہے کہ انھوں نے ارکین سلطنت کو اس کی طرف توجہ نہیں دلائی۔ نیز ایک جگہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں نے اس فرض حق کو ظاہر کرنے سے غفلت کی، ورنہ ممکن نہیں تھا کہ اس طرف توجہ نہ ہوتی۔

بالجملہ مسلمانانِ ہند کے لئے قاضی کا تقرر نہایت ضروری ہے۔ نیز بدون

امداد حکومت اگر خود مسلمان کسی کو قاضی بنادیں تو اُسکا حکم نافذ نہیں ہو سکتا۔ پھر اس کے نیچے حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحبؒ کیمل پوری تحریر فرماتے ہیں کہ بلا شبہ مسلمانانِ ہند کے لئے قاضی کا تقرر نہایت اہم اور ضروری ہے۔

یہ سب عبارتیں فتاویٰ مظاہر علوم ص ۱۸۳، ۱۸۴ ج ۱ میں موجود ہیں۔ ان عبارتوں پر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ ان اکابر کی مخالفت کی بنیاد یہی تھی کہ جب حکومت کی طرف سے باضابطہ مسلم قاضی کا تقرر ممکن ہے، تو پھر تراضیِ مسلمین سے بلا ضرورت انتخاب قاضی کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اور تراضیِ مسلمین سے ضرورتِ شدیدہ کے وقت تولیتِ قضاء جائز ہوتی ہے۔ اور بعد میں جب مسلمانوں نے قاضی بل کا مسئلہ اٹھایا ہے، اور حکومتِ ہند نے اب تک اس کی طرف توجہ نہیں کی ہے تو ضرورت کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے نظامِ قضاء از خود عمل میں لانا جائز ہو چکا ہے۔ اور آج اگر وہ اکابر موجود ہوتے تو بلا شبہ اس کی اجازت دیتے۔

الحیلۃ النّاجزہ لکھنے کی وجہ کیا؟

اگر تراضیِ مسلمین سے نظامِ قضاء کا قیام عمل میں آسکتا ہے تو الحیلۃ النّاجزہ لکھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب: اس کی وجہِ تالیف تین ہیں۔

وجہ ۱ الحیلۃ النّاجزہ لکھنے کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ اکابر کے زمانہ میں اگر باضابطہ نظامِ امارت و نظامِ قضاء عمل میں آچکا ہوتا تب بھی اس کتاب میں مالکیہ سے لئے گئے مسائل سے کوئی مفر نہیں تھا، اسلئے کہ مسئلہ مفقود

میں مسلکِ حنفی پر عمل بہت دشوار آمیز بات ہے۔ اور مجنون، متعنت، غائب غیر مفقود وغیرہ کا نکاح حضرت امام محمدؒ کے قول کے مطابق تو قاضی فسخ کر سکتا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان مسائل میں قاضی کا فسخ معتبر نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول نہایت ضعیف ہونے کی وجہ سے فقہاء نے غیر مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کا اصل مذہب مسلکِ شیخین ہے۔ جس پر عمل بہت مشکل ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ کے یہاں ان تمام مسائل میں سہولت کا پہلو اختیار کیا گیا ہے۔ جس کی اس زمانہ میں حنفیہ کو بھی سخت ضرورت ہے۔ اسلئے اپنے مسلک سے عدول کر کے ان مسائل کو مسلکِ مالکی سے لیا گیا ہے۔ اور الحیلۃ الناجزہ میں مسلکِ مالکی کے مطابق ان تمام مسائل کی تفصیل لکھی گئی ہے۔ تاکہ لوگ ان مسائل سے ناواقف نہ رہیں، اور وقتِ ضرورت ان سے کام لے سکیں۔ اور مقدمہ میں خود حضرت تھانویؒ نے وجہ تالیف یہی تحریر فرمائی ہے۔ اور اسی وجہ سے حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جو الحیلۃ الناجزہ کے مؤلف بھی ہیں جواز نظامِ امارت و نظامِ قضاء کا فتویٰ دیا ہے۔ لہٰذا الحیلۃ الناجزہ کی وجہ سے بابِ نظامِ قضاء پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اور نظامِ قضاء قائم ہونے کے بعد بھی مذکورہ مسائل میں قاضی کو مسلکِ مالکی کے مطابق فیصلہ کرنا پڑیگا۔

وجہ ۲ اس زمانہ میں امارت کا قیام عمل میں نہ آسکا تھا، اور جس امارت پر مسئلہ اٹھایا گیا تھا اس میں واجبُ الطاعت ہونے کی قید بھی تھی، جو امارتِ قہریہ کی صفت ہے۔ اور امارتِ قہریہ کا قیام ممکن نہیں تھا، اسلئے مذہبِ مالکی کو اختیار کر کے جماعتِ مسلمین کی تجویز عمل میں آئی ہے۔ جیسا کہ الحیلۃ الناجزہ کے شروع میں علماءِ بہار کی تصدیق کے ذیل میں حضرت مفتی عبدالکریم صاحب گمتھلوی نے یہی علت نقل فرمائی ہے۔ اور حضرت مفتی صاحب

موصوف نے الحیلۃ الناجزہ کے بالکل آخری صفحہ کے حاشیہ کے تحت عربی عبارت میں نقل فرمایا ہے کہ تراضیِ مسلمین سے قاضی بنانا اسلئے مشکل ہے کہ اس سے معارضہ اور بدعنوانیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اور اب چونکہ باقاعدہ اِمارت کا قیام عمل میں آچکا ہے، اگرچہ امارتِ ارادی ہی کیوں نہ ہو۔ تو اس کے زیرِ بحث نظامِ قضاء کا چلانا ناممکن ہے، اسلئے الحیلۃ النّاجزہ کا اشکال نہ ہونا چاہیئے۔

وجہ ۳ تلفیق سے احتراز

مذہب غیر پر عمل کرنے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ تلفیق خارقِ اجماع لازم نہ آئے۔ اور اگر خارقِ اجماع لازم آجائے تو بالاتفاق مذہب غیر پر عمل جائز نہیں ہے۔ اور تلفیق کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ عمل واحد میں تلفیق۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی عمل کا بعض حکم اپنے مذہب سے لے لیا جائے، اور بعض مذہب غیر سے۔ مثلاً شافعیہ کے یہاں وضو میں ترتیب لازم ہے اور ربع سَر کا مسح لازم نہیں ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں ترتیب لازم نہیں، اور ربع سَر کا مسح لازم ہے۔ اور اگر کوئی شخص بے ترتیب وضو کرتا ہے، اور ربع سَر سے کم مسح کرتا ہے تو یہ عملِ واحد میں تلفیق ہوئی۔ اور یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔

۲۔ دو عمل جُداگانہ ہوں، اور ان میں تلفیق کی جائے۔ مثلاً کوئی ربع سَر سے کم مسح کرے، اور فاتحہ خلف الامام نہ پڑھے، تو وضو مذہب شافعیہ پر ہوا، اور نماز حنفیہ کے مذہب پر۔ لیکن وضو اور نماز دونوں الگ الگ عمل ہیں۔ اور یہ تلفیق ممنوع تو نہیں ہے، لیکن مستحسن بھی نہیں ہے۔ اسی طرح الحیلۃ الناجزہ میں دو شیٔ الگ الگ ہیں۔

۱۔ جماعۃ المسلمین اور قاضی مسلم۔

۲؎ وہ مسائل جن میں مسلکِ حنفی پر عمل کرنا دشوار ہے، اب اگر ان مسائل کو مالکیہ سے لیا جائے اور نظامِ قضاء کو حنفیہ سے، تو تلفیق کی دوسری قسم لازم آتی ہے۔ جو اگرچہ جائز ہے لیکن مستحسن نہیں ہے۔ اسلئے دونوں چیزوں کو مالکیہ سے لیکر الحیلۃ الناجزہ کی تالیف کی گئی ہے۔ اور یہی وجہ الحیلۃ الناجزہ ص۲۶ میں لکھی گئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تلفیق کی دوسری قسم سے بچنے کے لئے مذکورہ مسائل کے ساتھ ساتھ قاضی کے بجائے جماعتِ مسلمین کو اختیار فرمایا ہے۔ اسی وجہ سے الحیلۃ الناجزہ میں یہ امر بھی بہت مستحکم طور پر نقل فرمایا ہے، کہ اگر کسی جگہ حنفی اور مالکی دونوں مذہب کے الگ الگ قاضی موجود ہوں تو حنفی مذہب کے لوگ مذکورہ مسائل میں حنفی قاضی کے یہاں اپنا مقدمہ نہ پیش کریں بلکہ مالکی قاضی کے یہاں پیش کیا کریں۔ اور اگر حنفی قاضی کے یہاں ان مسائل کا مقدمہ آجائے تو خود مالکی مذہب کے مطابق فیصلہ نہ کرے، بلکہ مالکی قاضی کے یہاں بھیجدیا کرے۔ تاکہ کسی طرح کی تلفیق لازم نہ آجائے۔ اور اسی وجہ سے حضرت شیخ الاسلام مدنیؒ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ، اور حضرت مولانا ابو المحاسن سجاد صاحب بہاریؒ نے جو نظامِ امارت و قضاء کے حامی تھے، الحیلۃ الناجزہ لکھنے کے دوران جمادی الاولیٰ ۱۳۵۲ھ میں تھانہ بھون تشریف لیجاکر اس مسئلہ پر باقاعدہ بحث و تمحیص فرمائی ہے۔ اور مذکورہ علتوں کی بنا پر الحیلۃ الناجزہ کی موافقت فرمائی ہے۔ لیکن قیامِ نظامِ قضاء کا انکار بھی نہیں فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں مسئلے اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ اور اسکے بعد یہ تینوں حضرات موقع بموقع نظامِ قضاء کی ترغیب فرماتے رہے ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا ابو المحاسن سجادؒ نے اپنے حلقہ میں باقاعدہ امارت کا قیام فرمایا۔ اور حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ۱۳۵۵ھ میں نظامِ قضاء کے جواز کا فتویٰ دیا۔ اور حضرت شیخ الاسلامؒ نے

اپنے خطبہ صدارت میں اس کی ترغیب دی، اور الحیلۃ الناجزہ کی تالیف میں تعاون بھی فرمایا ہے۔

بلاد کی سات قسمیں اور ہندوستان کی حیثیت

ہندوستان جیسے ممالک میں نظامِ امارت اور نظامِ قضاء کیسے قائم ہوسکتا ہے، جبکہ مسلمانوں کو بیرونی سطح پر یا اندرونی سطح پر اختیار کامل حاصل نہیں ہے۔ اور نظامِ امارت اور نظامِ قضاء کے لئے کامل اختیار کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے دُنیا کے تمام بلاد کا احاطہ کرکے دیکھنا ضروری ہے۔ اسکے بعد غور کیا جائے کہ ہندوستان کس قسم کے بلاد میں شامل ہے۔ اور اس میں نظامِ امارت اور نظامِ قضاء کب اور کیسے درست ہوسکتا ہے؟ ہم نے دُنیا کے بلاد کا احاطہ کرکے دیکھا کہ سات قسم کے بلاد ہمارے سامنے ہیں، ملاحظہ فرمائیے۔

۱ پہلی قسم وہ بلادِ اسلام ہیں جہاں خود خلیفۃ المسلمین موجود ہو۔ اور اپنی ولایتِ عامہ کے ذریعہ سے قضاۃ کا تقرر کرتا ہو۔ اور خلیفۃ المسلمین کا مسلمان اور عادل ہونا شرط ہے، اور اسکا ظالم وجابر ہونا بھی ناقابلِ تصور ہے۔

۲ دوسری قسم وہ بلادِ اسلام ہیں جہاں خلیفۃ المسلمین کی طرف سے والی و سلطان کا تقرر کیا جاتا ہے۔ اور یہ والی اگرچہ ظالم ہو لیکن مسلمان ہونا شرط ہے۔ پھر یہی والی قضاۃ کا تقرر کیا کریگا۔ اور بلاد کی ان دونوں قسموں کو علامہ تمرتاشیؒ نے تنویر الابصار میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

يجوز تقلّد القضاء من السّلطان العادل والجائر۔ (تنویر الابصار مع الدّر کراچی ۵/۳۶۸)	عادل بادشاہ اور ظالم بادشاہ کی طرف سے قاضی کا تقرر جائز ہے۔

اور ایسے ممالک میں تراضیِ مسلمین سے قاضی کا انتخاب درست نہ ہوگا - اور عالمگیری وغیرہ کا جزئیہ لایصیر قاضیاً الخ عالمگیری ۳/۳۱۵) جیسی عبارات میں ایسے ممالک مراد ہیں جن کا ذکر اُوپر کی عبارت میں آچکا ہے۔

۳ تیسری قسم وہ بلاد ہیں جو پہلے مسلمانوں کے قبضہ میں تھے اور بعد میں کفار کا تسلّط ہوچکا ہے، لیکن مسلمانوں نے مال وغیرہ یا صلح کے ذریعہ سے اندرونی سطح پر اقتدار حاصل کرلیا ہے، اور سلطان کافر نے مسلم وَالی مقرر کردیا ہے۔ اور پھر مسلم والی اپنی طرف سے قضاۃ کا تقرر کیا کرتا ہے۔ ایسے بلاد میں اندرونی سطح پر کفار کا کوئی اختیار نہیں رہتا ہے۔ اسلئے ایسے بلاد درحقیقت دَارالاسلام ہیں۔ اور ایسے ممالک کی طرف علامہ شامیؒ نے تاتارخانیہ کی عبارت سے اشارہ فرمایا ہے:

وبلاد الاسلام التی فی ایدی الکفرۃ لاشك انها بلاد الاسلام لا بلاد الحرب لانهم لم یظهروا فیها حکم والقضاۃ مسلمین الخ (شامی کراچی ۵/۳۶۸)	وہ بلاد اسلام جو کفار کے قبضہ میں ہیں بلاشبہ وہ بلاد اسلام ہیں، بلادِ حرب نہیں ہے اس لئے کہ ان میں کفار کا حکم غالب نہیں ہے اور وہاں کے قضاۃ بھی مسلمین ہیں ــ

۴ چوتھی قسم وہ بلاد ہیں جن پر باقاعدہ کفار کا تسلّط ہوچکا ہے، اور اندرونی اور بیرونی ہر طرح کا اقتدار کفار کو حاصل ہے، اور کفار نے کسی مسلمان کو مسلم پرسنل لار کے لئے والی تو نہیں بنایا ہے لیکن اپنی طرف سے مسلم قاضی کا تقرر کردیا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے شرعی قاضی ہونے کے لئے تراضیِ مسلمین شرط ہے۔ اور اس چوتھی قسم کے بلاد کی طرف علامہ شامیؒ نے درمختار کی عبارت: وکان کافراً کے ذیل میں تاتارخانیہ کی عبارت کے ذیل میں اشارہ فرمایا ہے۔

الاِسلَامُ لَیسَ بِشرطٍ فیهِ	اس بادشاہ کا مسلمان ہونا

اى فى السُّلْطَانِ الَّـذِى يَعْقِدُ لَهٗ | شرط نہیں ہے جو قاضی وغیرہ مقرر کرتا ہے۔
(شامی کراچی ۵/۳۶۸)

پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں :

ولکن اذا ولّی الکافر علیھم قاضیًا ورضیهُ المُسلمُونَ صَحّت تولیتُهٗ بلا شبهة۔ | اور لیکن جب کافر حاکم مسلمانوں پر قاضی مقرر کرے اور مسلمان اس پر راضی ہوجائیں تو بلاشبہ صحیح ہے۔
(شامی کراچی ۵/۳۶۹)

اور یہ بلاد دارالاسلام کے دائرہ میں نہیں آتے ہاں البتہ دارالمجبوریہ کے دائرہ میں داخل ہیں۔

۵۔ پانچویں قسم وہ بلاد ہیں جن میں کفار نے بیرونی سطح کے ساتھ ساتھ اندرونی سطح پر بھی اپنا اقتدار جما رکھا ہے۔ اور اپنی طرف سے والی مسلم کا تقرر بھی نہیں کیا۔ اور نہ ہی مسلم قاضی کا تقرر کیا جاتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے پرسنل لا میں آزادی بھی ہے، تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر اپنے پرسنل لا کے لئے امیر اور والی کا انتخاب کرنا واجب ہے۔ اور اگر امیر کا انتخاب عمل میں نہ آسکے تو جب تک امیر منتخب نہ ہوجائے اس وقت تک کے لئے تراضی مسلمین سے قاضی کا تقرر کرنا جائز اور درست ہے۔ اور اس مُدّعا کو علامہ ابن نجیم مصریؒ اور صاحب جامع فصولین اور علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

واَمّا بلادٌ علیها وُلاة الکفار فیجوز للمُسلمِین إقامة الجمع والاعیاد ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المُسلمین ویجبُ علیهم طلب وَالٍ مُسلِم هٰذا | وہ بلاد جن پر کفار کی ولایت ہے وہاں پر مسلمانوں کیلئے جمعہ اور عیدین کا قیام جائز اور مسلمانوں کے تراضی سے قاضی کا تقرر صحیح ہوجاتا ہے اور مسلمانوں پر مسلم والی کی کوشش

بالفاظِ البحرِ وعبارۃ الشامی یجبُ علیہم ان یلتمسوا والیًا مُسلِمًا منہم۔ (البحرالرائق ۴/۲۷، شامی کراچی ۳۶۹/۵، جامع الفصولین)

لازم ہے یہ بالفاظ بحر ہے۔ اور شامی کی عبارت میں ہے کہ مسلمانوں پر اپنے میں سے والی مسلم کی جستجو لازم ہے۔

اور ہندوستان جیسے ممالک بلاشبہ پانچویں قسم کے بلاد کے دائرہ میں داخل ہونے میں کسی کو انکار نہ ہوگا۔ اور اس جیسے ممالک میں نظامِ قضاء کے جواز میں کسی فقیہ کا اختلاف بھی نہیں ہے

۶ چھٹی قسم وہ بلاد ہیں جہاں کوئی مستقل سلطان نہ ہو، بلکہ قبائلی نظام ہو اور ہر قبیلہ کا الگ الگ امیر ہو کہ وہ بزور طاقت امیر بن بیٹھا ہو، یا قبیلہ کا منتخب کردہ امیر ہو تو ایسے بلاد میں وہی امیر بمنزلہ سلطان کے ہے۔ اور اسکو قاضی شرعی منتخب کرنیکا حق حاصل ہوگا۔ اور اسی طرح علامہ شامیؒ نے شامی میں نقل فرمایا ہے

ثم انّ الظاهر انّ البلاد التی لیست تحت حکم سُلطان بل لهم امیرٌ منهم مستقل بالحُکم علیهم بالتغلب اَوْ باتِّفاقهم علیه یکون ذٰلك الامیر فی حُکمِ السُّلطان فیصح منه تولیة القاضی علیهم۔ (شامی کراچی ۳۶۹/۵)

پھر بلاشبہ یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جو بلاد کسی بادشاہ کے ماتحت نہیں ہیں بلکہ بزورِ طاقت کوئی از خود امیر بن بیٹھا ہو یا وہاں کے لوگوں کے اتفاق سے امیر بنا ہو وہ امیر بھی بادشاہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی طرف سے بھی قاضی کا تقرر صحیح ہوجاتا ہے۔

۷ ساتویں قسم وہ بلادِ کفار ہیں جہاں کے مسلمان بالکل بے بس ہیں اور ان کو حکومت کیطرف سے کسی طرح کی مذہبی آزادی نہیں ہے۔ اور کھلم کھلا طور پر مذہبی تعلیم اور تنظیم کی بھی اجازت نہیں ہے۔ وہاں کے مسلمان نظامِ قضاء کے مخاطب و

مکلف نہیں ہیں۔ اور خفیہ طور پر پنچایتوں کے ذریعہ ذاتی معاملات طے کریں گے۔

قوتِ عسکری کے بغیر نظامِ قضاء اور محکمہ شرعیہ کا قیام

مسلکِ حنفی کے مطابق نظامِ قضاء کا قیام بغیر قوتِ قاہرہ کے جائز اور درست ہے۔ اسلئے کہ قاضی کا فیصلہ الگ چیز ہے۔ اور اس فیصلہ کے مطابق حکم کی تنفیذ امرِ آخر ہے۔ اسلئے دونوں چیزوں کی ذمہ داری دو شخص الگ الگ طور پر لے سکتے ہیں۔ مثلاً فیصلہ قاضی کی طرف سے صادر ہو جائے۔ اور اس کی تنفیذ فوجداری محکمہ وغیرہ کر دے۔ یا ایک قاضی فیصلہ کر دے۔ اور یہ فیصلہ کتابُ القاضی الی القاضی کے طور پر دوسرے ایسے قاضی کے پاس پہونچ جائے جس کو حقِ تنفیذ بھی حاصل ہے۔ تو دوسرا قاضی اس فیصلہ کی شرائط کو ملحوظ رکھ کر تنفیذ کر سکتا ہے۔ اور اس کو تنفیذِ شرعی کہا جاتا ہے۔ نیز اگر ایک قاضی کو فیصلہ اور تنفیذ دونوں حق حاصل ہیں، تو فیصلہ کے ساتھ ساتھ تنفیذِ حکم بھی کر سکتا ہے۔ اس کو علامہ شامیؒ نے بہت واضح الفاظ میں نقل فرمایا ہے۔

قالوا وَاِذا دفع الیه قضاء قاضٍ امضاه بشرُوطهٖ وهٰذا هوالتّنفیذُ الشّرعی۔

(شامی کراچی ۵/ ۳۵۲)

فقہاء نے کہا ہے کہ جب کسی قاضی قہری کے پاس دوسرے قاضی کا فیصلہ نامہ پہنچایا جائے تو وہ اس کو اپنے شرائط کے ساتھ نافذ کریگا اور اسی کو تنفیذ شرعی کہا جاتا ہے۔

لہٰذا اب جب حنفی مسلک کے مطابق باقاعدہ قاضی شرعی کا تقرر جائز ہے، تو عدول عن المذہب کر کے مالکی مسلک کے مطابق جماعتِ مسلمین کو اختیار نہ کرتے ہوئے قاضی حنفی کو اختیار کرنا بہتر ہوگا۔

مقامِ واحد میں تعدّدِ قضاۃ

مسلکِ حنفی کے مطابق ایک شہر میں متعدّد قضاۃ کا ایک ساتھ تقرر کرنا شرعاً جائز اور درست ہے۔ اور اس میں دوؔ صورتیں عمل میں آسکتی ہیں۔

۱ ایک مقام میں کئی قضاۃ ایک ساتھ یکساں ذمہ داری انجام دینے کے لئے مقرر کیے جائیں تو ان میں سے ہر ایک کا بوقتِ فیصلہ موجود ہونا اور سب کی رائے کا متفق ہونا شرط ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی موجود نہ ہو، یا کسی کی رائے میں اختلاف ہو تو فیصلہ معتبر اور لازم نہ ہوگا۔ اور اس حکم کو عالمگیری میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

اَلسُّلْطَانُ اِذَا قَلَّدَ قَضَاءَ نَاحِيَةٍ اِلٰى رَجُلَيْنِ فَقَضٰى اَحَدُهُمَا لَا يَجُوْزُ كَالْوَكِيْلَيْنِ۔ (عالمگیری ۳/۳۱۷)	جب بادشاہ نے دوؔ آدمیوں کو ایک علاقہ کے قضاء کا ذمہ دار بنایا ہے تو دونوں کا ایک ساتھ ہر فیصلہ میں شریک ہونا لازم ہے۔ تنہا ایک کو فیصلہ دینے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ مسئلہ وکالت میں ہوتا ہے۔

اور فتاویٰ بزازیہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فوض قضاء ناحية الى رجلين لا يملك احدهما القضاء الخ (بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۵/۱۳۴)	جب دوؔ آدمیوں کو ایک علاقہ کا قضاء سپرد کیا جائے تو ان میں سے ایک فیصلہ نہیں دے سکتا۔

۲ ایک شہر کے مختلف محلوں کے لئے کئی قاضیوں کو الگ الگ مقرر کر دیا جائے تو ہر ایک قاضی مستقل بالحکم ہوگا۔ کسی ایک کا فیصلہ دوسرے کی رائے پر موقوف نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کسی کو بعض معاملات کے فیصلہ کے لئے اور دوسرے کو بعض دوسرے معاملات کے لئے مقرر کیا جائے، تو ایسی صورت میں بھی ایک کا

فیصلہ دوسرے پر موقوف نہ رہے گا۔ اور فتاویٰ عالمگیری میں یہ حکم اسی طرح موجود ہے۔

ولو قلّدھُمَا علی ان یتفرّد کلّ وَاحِدٍ منھمَا بالقضاءِ یجوز الخ (عالمگیری ۳/۳۱۷)

اگر دو آدمیوں کو قضاء کا ذمہ دار بنایا جائے اور تنہا تنہا فیصلہ کا اختیار بھی دیا جائے تو تنہا فیصلہ دینا درست ہے۔

اور اگر ایک شہر میں الگ الگ دو قاضی ہوں، اور کسی مقدمہ کے فریقین میں سے مُدعی کہتا ہے کہ فلاں قاضی (زید) کے پاس معاملہ پیش کیا جائے۔ اور مدعیٰ علیہ کہتا ہے کہ اس کے پاس نہیں بلکہ دوسرے قاضی (بکر) کے پاس پیش کیا جائے۔ تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدعی کی رعایت کرکے مقدمہ زید کے پاس پیش کرنا لازم ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کی رعایت کرکے بکر کے پاس پیش کرنا لازم ہے اور امام محمدؒ کے قول کو صحیح کہا گیا مگر یہاں مدعی اکثر عورت ہوتی ہے اسلئے اگر مدعیہ عورت ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

لو کان فی المصر قاضیان کلّ علیٰ محلّۃٍ علیٰ حدۃٍ فالعبرۃ للمدّعِی عند ابی یوسفؒ و للمدّعیٰ علیہ عند محمّدؒ وھو الصحیح۔ (مجمع الانہر ۲/۱۵۱)

اگر ایک علاقہ میں دو قاضی الگ الگ ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدعی جس قاضی کو پسند کرے وہاں فیصلہ لیجانا لازم ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ جس قاضی کو کہے اسکے پاس فیصلہ لیجانا لازم ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول زیادہ صحیح اور راجح ہے۔

قاضی کا حلقۂ عمل اور دائرۂ اختیار

قاضی کا حلقۂ عمل اور دائرۂ اختیار بہت محدود اور مقید ہوا کرتا ہے کہ امیر کی جانب سے جن مسائل اور شرائط کے ساتھ قاضی کو پابند کیا جائے انہیں مسائل

کے دائرہ میں رہ کر قاضی اپنا فریضۂ قضاء انجام دے سکتا ہے۔ اور اپنے دائرہ لہٰذا سے باہر ہوکر اگر کوئی فیصلہ دیگا تو وہ غیرنافذ اور غیرمعتبر قرار دیا جائیگا۔ لہٰذا اگر کسی قاضی کو والیٔ شریعت کی جانب سے نکاح، طلاق، فسخ وتفریق، نان و نفقہ کے مسائل میں پابند کیا گیا تو وہ ان مسائل کے دائرہ سے ہٹ کر اگر کوئی فیصلہ دیتا ہے، تو وہ شرعاً غیرنافذ اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا جائیگا۔

حاصل یہ ہے کہ امیر کی جانب سے قاضی کو کسی خاص علاقہ اور خاص زمانہ اور خاص مسئلہ کے ساتھ پابند کرنا صحیح اور درست ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے چند اصولی مثالیں دیکر پھر غزوہ موتہ کو دلیل بناکر پیش فرمایا ہے۔

القضاء تقبل التقییدُ التعلیق بالشرط کقوله اذا وصلت الی بَلدةٍ کذا فَانْتَ قَاضِیهَا وإذا وصلت الی مکّة فانتَ امیرُ الموسم وَالإضَافة کجعلتك قَاضِیًا فِی رأسِ الشهرِ والإستثناء منها کجعلتك قاضیًا اِلّا فی قضیة فلانٍ وَلاتنظر فی قضیة کذا۔ وَ الدَّلِیل عَلٰی جوَاز تعلیق الإمَارة وإضَافتها قولهٗ صَلّی الله علیه وَسَلَّمَ حین بعث البعث الی مُوتة

عہدۂ قضاء بھی شرط کے ساتھ معلق ومقید ہونیکی صلاحیت رکھتا ہے مثلاً امیر اور والی کسی سے یوں کہدے کہ جب تم فلاں شہر پہونچ جاؤ تو تم اس شہر کے قاضی ہو، اور جب تم مکہ مکرمہ پہونچ جاؤ تو تم امیر حج ہو اور عہدۂ قضاء اضافت کو بھی قبول کرتا ہے۔ مثلاً امیر یوں کہدے کہ تم مہینہ کے شروع حصہ میں قاضی ہو اور عہدۂ قضاء استثناء کو بھی قبول کرتا ہے مثلاً یوں کہدے کہ تم فلاں علاقہ میں فلاں آدمی کے علاوہ دوسروں کے معاملات کا فیصلہ

وامر علیهم زَیْدُ بن حارثة وان قتل زَیْدُ بن حارثة فجعفر امیرکم وان قتل جعفر فعَبْدُ الله بن رواحة (الحدیث)

(شامی کراچی ۵/۴۱۹)

دے سکتے ہو اور فلاں قسم کے معاملات میں فیصلہ نہیں دے سکتے ہو۔ امارت کی تعلیق و اضافت کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ جب غزوۂ موتہ کیلئے لشکر بھیجا جا رہا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن حارثہ کو امیر بنا کر فرمایا کہ اگر زید شہید ہو جائیں تو جعفر تمہارے امیر ہوں گے، اگر جعفر شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ تمہارے امیر ہونگے

اور قریب قریب یہی عبارت فتح القدیر بیروتی ۷/۲۵۴ میں بھی موجود ہے۔ اور البحر الرائق میں مزید وضاحت کے ساتھ صراحت موجود ہے۔

وَلَو اسْتَثْنیٰ حَوَادِث فُلَانٍ لایقضی فیہا ولو قضی لاتنفذ الخ (البحر الرائق ۶/۲۵۹)

اور اگر امیر نے فلاں فلاں کے حوادث کو مستثنیٰ کر دیا ہے تو انہیں فیصلہ دینے کا حق نہ ہوگا۔ اگر فیصلہ دیگا تو نافذ نہ ہوگا۔

اور فتاویٰ عالمگیری میں اس سے بھی زیادہ واضح عبارت کے ساتھ شرائط کو نقل فرمایا ہے۔

وإذا قلد السّلطان رَجُلًا قضاء یوم یَجُوز وَیَتأقت وإذا قیدهٗ بالمکان یَجُوز ویتقید بذٰلك المکان فعلی هٰذا لو قید القاضی إنابة نائبه فی مسجد مُعین لایکون للنائب ان یقضی فی مَسجد

اور جب سلطان کسی شخص کو ایک یوم کے لئے قاضی بنادے تو جائز ہے اور اس کا عہدۂ قضاء ایک یوم کیساتھ محدود ہوگا اور اگر کسی مکان کے ساتھ مقید کر دے تو قاضی کا حلقہ اسی مکان کیساتھ محدود ہوگا۔ اسی لئے اگر قاضی اپنے نائب کی نیابت کو معین مسجد کیساتھ خاص کر دے تو اسی مسجد کے ساتھ مخصوص ہوگی دوسری

نحو۔ (عالمگیری ۳/۳۱۵) | مسجدوں میں فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

الزام حسی کے لئے قوتِ عسکری کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور الزام معنوی کیلئے قوتِ عسکری کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ صرف قوتِ ارادی کافی ہوتی ہے۔ قیامِ قضاء کا مدار قوتِ عسکری پر نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ قیامِ قضاء کے لئے قوتِ ارادی بھی کافی ہے۔ جیسا کہ الزام کی بحث کے تحت الحیلۃ الناجزہ کی عبارت! "وَأَمَّا قُوَّةُ التَّنفِيذِ فَامْرٌ زَائِدٌ" سے تصریح کردی گئی ہے کہ قوتِ تنفیذ اور قوتِ عسکری نظامِ قضاء کے لئے امرِ زائد ہے لازم نہیں ہے۔

اکابر کی آراء

اکابر کے زمانہ میں بعض علماء کی رائے ہندوستان میں ایسی اِمارت اور ایسے قضاء کے قائم ہونے پر رہی ہے۔ جو واجبُ الطاعۃ ہو، جیسا کہ علماءِ بہار آج بھی اپنی اِمارت کو اِمارتِ قہریہ کی طرح واجبُ الطاعۃ قرار دیتے ہیں۔ اسی طریقہ سے وہاں کے قاضی کے فیصلہ کو بھی حکومتِ اسلام کے قاضی کے فیصلہ کے درجہ میں قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ واجبُ الطاعۃ ہونے کے لئے قوتِ تنفیذ اور انصاف المظلوم من الظالم شرط ہے۔ اور یہ اس اِمارت اور قضاء سے ممکن نہیں ہے۔ اسلئے اکابرین سے اکثر علماء نے اس درجہ کی اِمارت اور قضاء کی مخالفت فرمائی ہے۔ چنانچہ ۱۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۶۳ھ میں سہارنپور میں اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے اساطینِ امت کی ایک میٹنگ منعقد ہوئی تھی۔ اور اس میٹنگ میں بڑے بڑے مفتیان کرام نے ایسی اِمارت اور قضاء کی مخالفت کی ہے۔ جو واجبُ الطاعۃ ہو۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں۔
قضاءِ قہری اور قضاءِ ارادی۔

قضاءِ قہری کے لئے قوتِ تنفیذ شرط ہوتی ہے۔ اور قضاءِ ارادی کے لئے قوتِ تنفیذ شرط نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہندوستان جیسے غیر اسلامی ممالک میں قضاءِ قہری کا قیام تو نہیں ہوسکتا مگر قضاءِ ارادی کا قیام ہوسکتا ہے۔ اور حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے کے لئے قضاءِ قہری شرط ہے۔ لیکن نکاح، طلاق، فسخ، تفریق وغیرہ امور کے نافذ کرنے کے لئے قضاءِ قہری شرط نہیں، بلکہ قضاءِ ارادی سے بھی ان امور کا فیصلہ ہوسکتا ہے۔ اور فیصلہ کے بعد فسخ و تفریق کا نفاذ بھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی محمودیہ ۵/۲۳۲ میں اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے امداد المفتیین مطبوعہ کراچی ص۸۹۶ میں ہندوستان جیسے غیر اسلامی ممالک میں امارتِ ارادیہ اور قضاءِ ارادی جو کہ واجبُ الطاقۃ نہیں ہے، اسکے قیام کی ترغیب دی ہے۔ لہٰذا جس درجہ کی امارتِ شرعیہ ہندوستان میں قائم ہے اسی درجہ کے قضاء کا قیام بھی جائز اور درست ہوگا۔

اور حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب مفتی اعظم ہند اور حضرت مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی نے اپنے اپنے زمانہ میں انشراح کے ساتھ بوقتِ ضرورت تراضیِ مسلمین سے نظامِ قضاء کے جواز پر فتویٰ دیا ہے۔ ملاحظہ ہو کفایت المفتی ۲/۲۲۲، فتاوی دارالعلوم دیوبند ۸/۱۴۶، ۱۵۱/۸۰، ۱۰/۲۴۷، ۱۲/۲۷۴)

حاصل یہ نکلا کہ اکابر اہلِ فتاوی کی رائے یہی ہے کہ ہندوستان میں قضاءِ ارادی کا قیام موجودہ امارتِ شرعیہ کے تحت درست ہوگا۔ اسلئے حضراتِ اکابر قیامِ قضاء سے متعلق بھی غور و خوض فرمائیں گے تو بہتر ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وہو الموفق والمعین

يَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا ۔ عَلٰى حَبِيْبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد
۱۲ رجب ۱۴۲۵ھ

فیصلہ کے آداب

فیصلہ کے آداب سے متعلق حضرات فقہاء نے بہت سے اصول نقل فرمائے ہیں لیکن ہم تفصیل میں جانے کے بجائے حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس آداب قضاء سے متعلق جو مفصل خط روانہ فرمایا تھا اس میں جو آداب اور اصول حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بتلائے ہیں وہی یہاں پیش کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔ اور وہ خط ۱۸ اصول پر مشتمل ہے۔ پہلے اس کی مختصر وضاحت کر دیتے ہیں، پھر اسکے بعد پورا خط مع ترجمہ کے نقل کر دیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کو فائدہ ہو۔

۱ فَاِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيْضَةٌ مُحْكَمَةٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ۔

شریعت میں قضاء قاضی اور فیصلہ شرعی اللہ کی طرف سے ایک لازمی اور واجبی فریضہ اور ذمہ داری ہے۔ اور ایسی دستوری سنت ہے جس کا اتباع کرنا ضروری ہے۔

لہٰذا فیصلہ شرعی کے متعلق نہ فیصلہ کرنے والے قاضی کے لئے لاپرواہی جائز ہے

اور نہ ہی جن لوگوں کے درمیان فیصلہ کیا جائے ان میں سے کسی کے لئے اسکی اجازت ہے کہ فیصلۂ شرعی کو اپنے منشائے کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے مسترد کر دے، یا اس کو ماننے سے رُوگردانی کرے۔

۲۔ فَافْهَمْ اِذَا اُدْلِیَ اِلَیْكَ۔ | جب تمہارے پاس کوئی مقدمہ آجائے تو اسکے تمام پہلوؤں کو اچھی طرح سے سمجھ لو۔

لہٰذا قاضی کے لئے لازم ہے کہ کسی ایک طرف کی بات سُن کر ہرگز متأثر نہ ہو۔ بلکہ دونوں طرف کی بات خوب اچھی طرح سے ذہن نشیں کرلے، اور اپنے آپ کو کسی ایک طرف جھکنے سے دور رکھے۔

۳۔ فانہٗ لاینفع تکلم بحق لانفاذ لہٗ۔ | بیشک ایسی حق گوئی جو نافذ نہ ہو سکے لاحاصل اور بے سُود ہے۔

اس لئے قاضی کو فیصلہ میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیئے۔ اور کوئی بھی بات کرے سوچ سمجھ کر کچھ وقت مہلت لیکر کرے تاکہ قاضی کی بات بیکار نہ جائے

۴۔ سَوِّوْا بَیْنَ النَّاسِ فی وجھك ومجلسك وعدلك حتی لایطمع شریف فی حیفك ولاییأس ضعیف من عدلك وفی روایۃ ولایخاف جورك۔ | فریقین کے درمیان برابری اور اعتدال برتنا قاضی پر لازم ہے دونوں کی طرف متوجہ ہونے میں یکسانیت کے ساتھ دیکھنا چاہیئے، ایسا نہ ہو کہ ایک کی طرف زیادہ توجہ ہو اور دوسرے کی طرف کم توجہ ہو۔ اور دونوں کے سامنے قاضی کے خود

بیٹھنے اور دونوں کو بٹھانے میں اور انصاف کرنے میں برابری لازم ہے۔ ایسا کوئی عمل نہیں ہونا چاہیئے کہ کوئی بڑا آدمی قاضی کے جھکاؤ کے ذریعہ سے اپنے مفاد میں طمع اور توقع کرنے لگے، اور ضعیف و کمزور آدمی قاضی کے عدل و انصاف سے مایوس ہونے لگے، اور ایک روایت میں ہے کہ ضعیف اور کمزور آدمی قاضی کے ظلم سے خائف نہ ہونے لگے۔

۵۔ اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ۔

مُدعی پر گواہ لازم ہے اور منکر پر قسم لازم ہے۔

یعنی اوّلاً مدعی سے گواہ کا مطالبہ کیا جائے اگر مدعی گواہ پیش کردے تو اسی کے مطابق فیصلہ کردے اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہیں ہے تو مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے، اگر مدعا علیہ قسم کھالیتا ہے تو اسکے حق میں فیصلہ کردیا جائیگا، اور اگر قسم سے انکار کرتا ہے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائیگا۔

۶۔ الصُّلحُ جائزٌ بین المسلمین اِلّاَ صُلحًا اَحلَّ حَرامًا اَوْحَرَّمَ حَلَالًا۔

مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا ہر حال میں جائز ہے مگر ایسی صلح جائز نہیں جو حرام کو حلال کردے یا حلال کو حرام کردے۔

لہٰذا قاضی کیلئے اس کی بھی اجازت ہے کہ جانبین اگر کسی ایک بات پر متفق ہوجائیں جو جواز کے دائرے میں ہو تو اسی کے مطابق جج مینٹ جاری کرنا قاضی کیلئے جائز ہے۔

۷۔ ولا یمنعك قضاءٌ قضیتهٗ بِالْاَمْسِ راجعت فیه نفسك وهُدِیتَ فیہِ لرشدك ان تراجع الحق۔

اگر قاضی نے پچھلے دنوں کوئی ایسا فیصلہ کیا تھا کہ بعد میں اس فیصلہ کا غلط ہونا اور اسکے خلاف صحیح ہونا ظاہر ہوجائے تو پہلا فیصلہ منسوخ کرکے صحیح فیصلہ کیطرف رجوع کرنا قاضی پر لازم ہے۔

اس لئے قاضی کو اس بارے میں تردُّد اور جھجک نہیں کرنی چاہیئے کہ اپنے پہلے فیصلہ سے رجوع کرکے حق بات کو اختیار کرے یہ بات قاضی اور مفتی کیلئے نہایت اہمیت کی حامل ہے، قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ غلط فیصلہ کے بعد اس پر اَڑے رہے۔ اسی طرح مفتی کیلئے بھی جائز نہیں ہے کہ پچھلا فتویٰ غلط ہونیکے بعد اس پر اَڑے رہے۔

بلکہ رجوع کرکے صحیح اور حق بات کو اختیار کرنا لازم ہے۔

۸۔ الفهم الفهم فیما یختلج فی صدرك مالم یبلغك فی القرآن العظیم والسنة۔

جس معاملہ کے بارمیں تمہارے دل میں خلجان اور تردد ہو تو ایسے معاملے سے متعلق جب تک قرآن، حدیث کی دلائل تک رسائی نہ ہو اس وقت تک فیصلہ نہ کیا جائے اور خوب خوب غور وفکر اور سوچ بچار کرتے رہے۔

۹۔ ثم اعرف الامثال والاشباہ وقس الامور عند ذلك فاعمد الی احبها واقربها الی الله الخ

نظائر اور مثالوں اور ہم مثل واقعات کو سمجھ کر ان پر معاملات کو قیاس کیا جائے اور اپنی رائے میں جو زیادہ راجح اور دینی مزاج کے اعتبار سے زیادہ مشابہ اور مرضی الٰہی کے زیادہ قریب ہو اُسے اختیار کرکے فیصلہ کیا جائے۔

۱۰۔ مُدعی اور اس کے گواہ اگر غائب ہوں تو اس کو اتنی مدت کیلئے مہلت دی جائے جسمیں وہ بآسانی گواہوں کو لیکر حاضر ہوسکے۔

۱۱۔ اگر مُدعی نے گواہوں کو لاکر پیش کرلیا تو اسکے مطابق فیصلہ کردیا جائے، ورنہ مُدعیٰ علیہ سے قسم لیکر مُدعی کے خلاف فیصلہ صادر کردیا جائے۔

۱۲۔ فیصلہ کیلئے وہی طریقہ کار زیادہ مناسب اور بہتر ہے جو عُذر کا دروازہ بند کردے اور شکوک وشبہات دُور کردے اسلئے اسکا اچھی طرح دھیان رکھا جائے۔

۱۳۔ ہر مسلمان جو عدالت کی صفت سے متصف ہو۔ دوسرے مسلمان کے بارے میں گواہی دینے کا حق رکھتا ہے۔ ہاں البتہ چار قسم کے مسلمان ایسے ہیں جنکی شہادت معتبر نہیں ہوتی (۱) محدود فی القذف اسکی شہادت دوسروں کے معاملات میں کسی بھی حال میں معتبر نہیں (۲) وہ شخص جو رشتہ ولاء میں متہم ہو (۳) وہ شخص جو

رشتہ قرابت میں متہم مطعون ہو (۴) وہ شخص جس کے بارمیں جھوٹی شہادت کا پہلے سے تجربہ ہو۔ ان چار قسم کے لوگوں کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی۔

۱۴ غیظ وغضب اور اکتاہٹ اور چڑچڑاہٹ کی حالت میں فیصلہ کرنا ممنوع ہے جب تک حالت اعتدال میں نہ ہو اسوقت تک فیصلہ نہ کیا جائے۔

۱۵ بیّنہ اور بین اللہ اخلاص نیت کے ساتھ فیصلہ لازم ہے اور دلوں کی باتوں کو اللہ بہت جانتا ہے۔

۱۶ جو شخص خلاف واقعہ اپنے آپ کو عدل وانصاف کے لبادہ میں مزین کر کے لوگوں کے سامنے ظاہر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے لوگوں کی نگاہوں میں داغدار کردیتا ہے۔

۱۷ اللہ تعالیٰ ہر وہ عبادت قبول فرماتے ہیں جو اخلاص کیساتھ ہو۔ اسلئے نیتوں کو صحیح کر کے رضاء الٰہی کیلئے فیصلہ ہونا ضروری ہے تاکہ فیصلہ کی عبادت اللہ تعالیٰ کے یہاں شرف قبولیت کے مقام کو پہنچ جائے۔

۱۸ اخلاص اور سچائی کے ساتھ فیصلہ کرنے سے اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے دنیاوی انعامات اور اخروی رحمت اور اجر وثواب کا خزانہ کھولدیتے ہیں۔

آدابِ قضاء کے بارے میں حضرت عمرؓ کا خط

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس آدابِ قضاء سے متعلق جو خط لکھا تھا وہ ترجمہ کے ساتھ درج ذیل ہے۔

وَ اَمَّا اٰدابُ القضاء فکثیرۃ، وَ الاَصْلُ فیہا کتابُ سیدنا عمر رَضِی اللہ عنہ الیٰ ابی مُوسیٰ الاشعری	بہر حال فیصلہ کے آداب اور اصول کثیر تعداد میں ہیں اور انمیں حضرت سیدنا عمرؓ کا خط جو حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس بھیجا تھا اصول کی

رَحِمَهُ اللهُ، سمّاه محـمّد رحمه الله کتاب السّیاسـة وفیـه:

حیثیت رکھتا ہے حضرت امام محمد ابن حسن شیبانیؒ نے حضرت عمرؓ کے اس خط کا نام کتاب السّیاست رکھا ہے اور اس خط میں حمد و ثنا کے بعد اٹھارہؔ اصول نقل کئے ہیں ۔

۱؎ امّا بعد فانّ القضاء فریضة محکمة وَ سُنّة مُتّبَعَة ؕ

۱؎ یقیناً فیصلہ کرنا ایک لازمی فریضہ ہے اور ایسی سُنّت ہے جس کی پیروی ہمیشہ لازم ہوتی ہے ۔

۲؎ فَافْهَمْ اِذَا ادلی الیك ۔

۲؎ جب کوئی مقدمہ تمہارے پاس پیش ہو تو اسکے تمام پہلوؤں کو خوب اچھی طرح سمجھ لو۔

۳؎ فانّهٗ لاینفع تکلم بحق لا نِفَاذَ لهٗ ،

۳؎ جب معاملہ تمہارے سامنے خوب اچھی طرح واضح ہو جائے تو اپنا فیصلہ نافذ کر دو، اسلئے کہ معاملہ واضح ہو جانیکے بعد اگر فیصلہ نافذ نہ ہو تو اس بارہ میں حق گوئی لاحاصل اور بے سود ہے

۴؎ سَوِّ بَيْنَ النَّاسِ فی وجهك و مجلسِك وعَدلك حتّیٰ لایطمع شریفٌ فی حیفك ولایَیـأسُ ضعیفٌ مِنْ عَدلك ،

دفی روایة: لایخاف ضعیفٌ جورك ۔

۴؎ فیصلہ کے وقت مدعی مدعا علیہ کیساتھ بات کرنے میں اور ان دونوں کو بٹھانے میں اور انصاف کرنے میں یکسانیت اختیار کرو تاکہ بڑے آدمی تمہارے اندر اسکی جانب داری کی طمع اور توقع نہ رکھیں اور غریب کمزور آدمی تمہارے عدل و انصاف کے بارے میں مایوس نہ ہو اور ایک روایت میں ہے کہ کمزور آدمی تمہارے ظلم و زیادتی کا خوف نہ کرے۔

۵؎ البیّنةُ علی المدّعِی والیمینُ علیٰ من انکر۔

۵؎ مدعی کے ذمہ بیّنہ اور مُنکِر یعنی مُدعا علیہ پر قسم لازم ہے۔

ء٦ الصُّلح جَائِزٌ بين المسلمين اِلّاصُلحًا اَحلَّ حَرامًا اَوْحَرَّمَ حَلَالًا۔

ء٦ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا ہر حال میں جائز ہے ہاں البتہ ایسی صلح جائز نہیں ہے جو حرام کو حلال کرتی ہو اور حلال کو حرام کرتی ہو۔

ء٧ ولا يمنعك قضاء قضيته بالاَمسِ راجعت فيه نفسك وهُدِيتَ فيه لرشدك ان تراجع الحق، فاِنّ الحق قديم لايبطل ومراجعة الحقِ خيرمن التَّمادى فى الباطلِ۔

ء٧ اگر تم نے کل ایسا فیصلہ دیا ہے جسکے بارہ میں تم نے پھر غور کیا اور اس سے بہتر فیصلہ کی تم کو رہنمائی ملی ہے تمہیں اس بات پر کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیئے کہ تم بہتر اور حق کی طرف رجوع کرلو اسلئے کہ حق ثابت ہوتا ہے باطل نہیں ہوتا اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر اڑے رہنے سے بہتر ہوتا ہے۔

ء٨ الفهم الفهم فيمَا يختلج فى صدرك مِمَّا لم يبلغك فى القرآن العظيم والسُّنّة۔

ء٨ ہر ایسے مقدمہ اور مسئلہ میں جسکے بارے میں تمہارے دل میں خلجان ہو تو جبتک قرآن کریم اور حدیث شریف میں اسکے حل کیلئے تمہاری رسائی نہ ہو سکے اسوقت تک خوب خوب غور کرتے رہو اور فہم و سمجھ سے کام لو۔

ء٩ ثم اعرف الاَمْثَال وَ الاشباه وقس الامُورعند ذٰلك فَاعْمِدْ اِلىٰ اَحَبِّها واقربها إلى الله تبارك وتعالىٰ واشبهها بالحقِ۔

ء٩ پھر نظائر اور مثالوں اور ہم شکل واقعات کو سمجھ کر اس پر معاملات کو قیاس کرو پھر تمہاری رائے میں جو نظائر حق سے قریب تر اور زیادہ مشابہت رکھتے ہوں اور دینی مزاج کے اعتبار سے مرضئ الٰہی کے قریب معلوم ہو اور حق سے زیادہ مشابہت معلوم ہو تو انہی کو اختیار کرکے فیصلہ کرو۔

۱۰ اِجْعَلْ لِلْمُدَّعِيْ اَمَدًا ينتهي اليه۔

۱۰ غائب مدعی کیلئے اتنی مدت کی مہلت دیدو کہ جس میں وہ حاضر ہوسکے۔

۱۱ فاذا اُحضر بيّنة أخذ بحقه والاوجب القضاء عليه، في روايةٍ وان عجز عنها اسْتَحْلَلْتَ عليه القضاء

۱۱ جب وہ گواہ پیش کردے تو اسی کے مطابق فیصلہ کردو ورنہ اسکے خلاف فیصلہ کردو اور ایک روایت میں ہے کہ اگر وہ گواہ پیش کرنے سے عاجز ہوجائے تو مدعا علیہ سے قسم لیکر اسکے خلاف فیصلہ کردو۔

۱۲ فَاِنَّ ذٰلكَ ابلغ في العذر واجلى للعمى۔

۱۲ فیصلہ کا یہ طریقہ کار عذر کا دروازہ بند کردیگا اور اندھے پن کے شبہات کو دور کرکے واضح کردیگا۔

۱۳ المسلمون عُدُولٌ بعضهم على بعضٍ الامحدودًا في قذفٍ اوظنينًا في ولاءٍ اَوْ قرابةٍ اَوْمجربًا عليه شهادة زُوْرٍ، فانّ الله تعالى تولى منكم السرّ، وفي روايةٍ السّرائر ودرأ عنكم بالبيّنات،

۱۳ ہر مسلمان کو دوسرے مسلمان پر صفت عدالت کی وجہ سے گواہی دینے کا حق ہے ہاں البتہ چار قسم کے مسلمان ایسے ہیں جنکی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی ۱۔ محدود فی القذف ۲۔ وہ شخص جو رشتہ ولاء میں متہم اور مطعون ہو ۳۔ وہ شخص جو رشتہ قرابت میں متہم ہو ۴۔ جسکے بارے میں جھوٹی شہادت کا تجربہ ہو، بیشک اللہ تعالیٰ تمہارے رازوں کا مالک اور تمہارے گواہوں اور دلیلوں کو خوب جانتا ہے۔

۱۴ اِيَّاكَ والغضبَ والقلقَ والضجرَ والتأذِي بالنّاسِ للخصُوم في مواطنِ الحق

۱۴ خبردار غیظ وغضب اکتاہٹ اور اضطرابی حالت سے اور فریقین کو ایذا رسانی سے عدل وانصاف کے مواقع میں اپنے آپ کو بچاؤ،

الـذی یوجبُ اللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ بہ الاجر ویحسن بہ الزجر۔

جنکے باعث اللہ تبارک وتعالیٰ تمہارے لئے اجر وثواب کو لازم کریگا اور جنکے باعث اچھے ذخیرہ کا مستحق ہوسکتا ہے (ان اجر وثواب کو ضائع نہ کرے)

۱۵ وان من یخلص نیتہٗ فیما بینہٗ وبین اللہ تعالیٰ ولو علیٰ نفسہٖ فی الحق یکفہ اللہ تعالیٰ فیما بینہٗ وبین الناس۔

۱۵ جو شخص اپنے اور اللہ کے درمیان نیت میں اخلاص کے ساتھ فیصلہ کریگا اگرچہ حق کے معاملہ میں اپنے ہی خلاف کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اسکی کفالت اور مدد کرتا ہے اس کے اور لوگوں کے درمیان فیصلہ کے موقع پر۔

۱۶ ومن یتزین للناس بمایعلم اللہ منہ خلافہٗ شانہٗ اللہ عزوجلّ۔

۱۶ جو شخص لوگوں کے سامنے خلاف واقعہ اپنے آپ کو مزین کر کے دکھلاوا کرتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے، ایسے کو اللہ تعالیٰ داغدار بنادیتا ہے۔

۱۷ فانہٗ سُبحانہٗ وتعالیٰ لایقبل من العبادۃ الا ما کان خالصًا،

۱۷ بیشک اللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ اپنے بندوں کی عبادات میں سے وہی قبول کرتا ہے جو اخلاص نیت کے ساتھ کی جاتی ہے۔

۱۸ فما ظنک بثواب عن اللہ سُبحانہٗ من عاجل رزقہ وخزائن رحمتہ والسلام [۱]

۱۸ تو اللہ کی طرف سے دنیوی انعامات اور اخروی رحمت کے خزانے کے ساتھ اجر وثواب کے بارے میں تمہارا کیا گمان ہے، اے ابوموسیٰ اچھی طرح سوچ لو اور تم کو سلام ہو۔

---

[۱] بدائع الصنائع زکریا ۵/۴۴۸ و ۴۴۹، مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت ۹/۱۱۷۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحيلة الناجيه مختصر الحيلة الناجزه

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَوَّزَ الْحِیْلَةَ لِلضَّرُوْرَةِ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی نُوْرِ الْهِدَایَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔ اَمَّا بَعْدُ۔

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا ÷ عَلٰی حَبِیْبِكَ خَیْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

حرفِ آغاز

الحیلۃ الناجزہ میں جن مسائل کو نہایت خصوصیت اور اہمیت دیکر تفصیلی دلائل کے ساتھ لکھا گیا ہے وہ کل دس ہیں۔

۱ :۔ جماعتُ المسلمین کی شرائط۔
۲ :۔ مسئلہ زوجۂ مفقود۔
۳ :۔ مسئلہ زوجۂ غائب غیر مفقود۔
۴ :۔ مسئلہ زوجۂ متعنّت۔
۵ :۔ مسئلہ زوجۂ مجنون۔
۶ :۔ مسئلہ زوجۂ عنین۔
۷ :۔ مسئلہ حرمتِ مُصاہرت۔
۸ :۔ مسئلہ خیارِ کفارت۔

۹ :۔۔۔ مسئلہ خیارِ بلوغ۔
۱۰ :۔۔۔ مسئلہ فرقتِ ارتداد۔

ان دس مسائل کا خلاصہ اور نچوڑ اس مقالہ میں پیش کیا گیا ہے اور ان دس میں سے اول الذکر چار مسائل یعنی جماعت المسلمین، مسئلہ زوجۂ مفقود، مسئلہ زوجۂ غائب غیر مفقود، مسئلہ زوجۂ متعنت خصوصی طور پر مذہب مالکیہ سے فقہ مالکی کی شرائط کے مطابق لئے گئے ہیں۔

اور زوجۂ مجنون کے مسئلہ کا حل اگرچہ فقہ حنفی میں موجود ہے مگر ہندوستان میں قاضیِ شرعی اور حاکمِ مسلم نہ ہونیکی وجہ سے اسکا حل بھی فقہ مالکی سے لیکر پیش کیا گیا ہے۔

اور چار مسائل یعنی مسئلہ زوجۂ عنین، مسئلہ حرمتِ مصاہرت، مسئلہ خیارِ بلوغ، مسئلہ خیارِ کفارت کے حل کے واسطے ہمارے ہندوستان میں مسلکِ مالکی سے جماعتِ مسلمین کے فیصلہ کو اختیار کیا گیا ہے۔

اور ایک مسئلہ یعنی فرقتِ ارتداد کے مسئلہ کا حل مفتیانِ کرام کے فتویٰ سے بھی ہوسکتا ہے۔۔۔ اب علی الترتیب تمام مسائل کا شرحوں کے ساتھ اپنے اپنے عنوانات کے ذیل میں ملاحظہ کیا جائے۔

۱: جماعتُ المسلمین کی شرائط

جماعتُ المسلمین یا شرعی پنچایت یا محکمۂ شرعیہ جسکو قاضی کی قائم مقامی حاصل ہے مالکیہ سے لیا گیا ہے۔ لہٰذا اس جماعت کے فیصلہ کا اعتبار کرنے میں مسلکِ مالکی کی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا ان کے یہاں جماعتُ المسلمین کے

فیصلہ کیلئے جو جو شرطیں لازم ہیں انکی رعایت بھی لازم ہوگی اسکے بغیر جماعت المسلمین یا شرعی پنچایت یا محکمۂ شرعیہ کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا اور مالکیہ کے یہاں اس جماعت کے فیصلہ کے معتبر ہونے کیلئے آٹھ شرطوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ اس جماعت میں کم از کم تین آدمی ہوں اور تین سے زائد حسب ضرورت جتنا چاہے اضافہ ہو سکتا ہے اور تین سے کم ایک یا دو کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

۲۔ اس جماعت کے تمام ارکان کا عادل ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو، صغائر پر مُصر نہ ہو، لہٰذا سود خور، رشوت لینے والا، داڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا، بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔ ہاں البتہ ہمارے ہندوستان جیسے ممالک میں سرکاری عدالت کے قوانین سے باخبر کرنے کیلئے کسی وکیل کو قانونی مشیر کے طور پر اعزازی رکن بنایا جائے تو اسمیں کوئی مضائقہ نہ ہونا چاہیئے اسلئے کہ درحقیقت وہ اصلی رکن نہیں ہوتا بلکہ اعزازی طور پر قانونی مشیر ہوتا ہے اور بہتر یہی ہے کہ یہ قانونی مشیر بھی باشرع ہو۔

۳۔ اس جماعت کے تمام ارکان عالم ہوں اگر اتنے اہل علم میسر نہ ہوں تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم دین کو اس جماعت کا رکن رکین بنایا جائے ان ہی سے معاملہ سمجھ کر دوسرے ارکان بھی اپنی رائے قائم کریں گے اور اگر کہیں بدقسمتی سے کوئی عالم میسر نہ ہو اور جماعت میں سب غیر عالم ہوں تو مقدمہ کی پوری فائل دوسری جگہ کسی معتبر عالم دین کے پاس لیجاکر پیش کرے، ان سے اچھی طرح سمجھنے کے بعد فیصلہ کیلئے قدم اُٹھائے اس کے بغیر فیصلہ کی اجازت نہیں۔

۴۔ اس جماعت کو قاضی شرعی کی قائم مقامی حاصل ہوگی۔

۵۔ اس جماعت کا فیصلہ قاضی شرعی کے فیصلہ کے درجہ میں ہوگا۔

۶ قاضی شرعی کی موجودگی میں ایسی جماعت کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا، بلکہ قاضی شرعی ہی سے فیصلہ لینا لازم ہے جو شریعت کے مطابق فیصلہ کرتا ہو۔

۷ فیصلہ میں تمام ارکان کا متفق ہونا لازم ہے اور کثرتِ رائے سے فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

۸ مقدمہ کی سماعت میں شروع سے آخر تک متعین طور پر تین آدمی کا ہر موقع پر موجود رہنا لازم ہے۔ اگر ارکانِ محکمہ تین سے زائد پانچ سات یا دس پندرہ ہوں تو سماعت میں سب شریک ہوسکتے ہیں۔ لیکن شروع سے آخر تک مقدمہ کی فائل تیار کرنیوالے افراد مشخص طور پر تین سے کم نہ ہوں۔ جو کسی بھی سماعت میں غیر حاضر نہ رہے ہوں، ایسے افراد تین سے زائد تو ہوسکتے ہیں مگر کم نہیں ہوسکتے۔ یہ الحیلۃ الناجزہ ص۲۸ تا ص۳۰ اور ص۱۳۸ تا ص۱۴۰ کا خلاصہ ہے۔

۲ مسئلہ زوجۂ مفقود

مفقود اور زوجۂ مفقود کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور اس مسئلہ کے حل کا مدار بھی قضاءِ قاضی یا جماعت المسلمین کے فیصلہ پر ہے، الحیلۃ الناجزہ میں دو مقامات پر مسئلۂ مفقود کو بڑی تفصیل اور اہمیت سے بیان کیا گیا ہے۔ پہلا مقام ص۴۷ سے ص۶۰ تک تیرہ صفحات پر مشتمل ہے، دوسرا مقام ص۱۴۶ سے ص۱۵۳ تک تقریباً آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ دونوں کا خلاصہ اور نچوڑ مختصر طور پر پیشِ خدمت ہے۔

مفقود کی دو قسمیں ہیں

نمبر۱: وہ مفقود جو بلا کسی حادثہ یا میدانِ جنگ کے یونہی لاپتہ ہوگیا ہے۔

نمبر۲: وہ مفقود جو میدانِ جنگ میں معرکہ کے دوران لاپتہ ہوگیا ہے یا فسادات اور مار کاٹ کے ہنگامہ اور حادثہ میں لاپتہ ہوگیا ہے۔ دونوں کو الگ الگ سرخیوں سے پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ بغیر حادثہ کے اچانک لاپتہ شخص

ایسا آدمی جو اچانک کسی حادثہ یا معرکہ یا فسادات کے بغیر لاپتہ ہوگیا باوجود کوشش کے اسکا کہیں بھی سُراغ نہ نکل سکے اور بیوی انتظار انتظار میں پریشان ہوگئی ہے تو ایسی صورت میں ہمارے ہندوستان جیسے ممالک میں ایسے مفقود کی بیوی کی نجات کیلئے مسلکِ مالکی سے مسئلہ لیا گیا ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق عورت حاکم مسلم یا جماعتِ مسلمین کے پاس گواہوں کے ذریعہ سے اپنا معاملہ پیش کردے۔ اسکے بعد حاکم و قاضی یا محکمۂ شرعیہ کے ماتحت میں مفقود کی تلاش و جستجو کی کوشش کیجائے محکمۂ شرعیہ کے ممبران اور قاضی کے افراد اور مفقود کے رشتہ دار سب اسکے بارےمیں پتہ لگانے کی کوشش کریں۔ بالآخر اگر کسی طرح اسکا پتہ نہ چل سکے تو اسکے اُوپر موت کا حکم لاگو کردیا جائے۔ اور مفقود کی بیوی کو عدت گذارنے کا حکم دیدیا جائے۔

یہاں یہ بات نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ مفقود کی بیوی امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق چار سال یا ایک سال مزید انتظار جو کرے گی وہ کس وقت سے کرے گی۔ تو الحیلۃ الناجزہ ص ۴۸ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق حکمِ حاکم کے بعد مفقود کی بیوی کو چار سال انتظار کرنا لازم ہے اسکے بعد عدت گذار کر دوسری جگہ نکاح کرنیکی اجازت ہے۔

اور ص ۵۰ پر لکھا ہے کہ حاکم یا جماعت المسلمین کے پاس مُرافعہ کرنیکے بعد حاکم یا جماعتُ المسلمین خود بھی مفقود کی تفتیش و تلاش کریں گے اور حاکم و جماعتِ مسلمین بھی تفتیش و تلاش کے بعد جب پتہ لگنے سے مایوس ہوجائے تو اسکے بعد عورت کو چار سال تک مزید انتظار کا حکم کرے، پھر اگر ان چار سال کے اندر بھی مفقود کا پتہ نہ چلے تو مفقود کو اس چار سال کی مدت ختم ہونے پر مُردہ تصور کیا جائیگا۔

اور عورت کو چار مہینہ دسؔ دن عدّت گذارنے کے بعد دوسری جگہ نکاح کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور الحیلۃ الناجزہ ص ۵۹ اور اسکے حاشیہ میں پھر ص ۱۵۲ اور اس کے حاشیہ میں بحث کرتے ہوئے یہ لکھاہے کہ چار سال انتظار کا حکم اُسوقت ہے جب عورت اندیشۂ ابتلاء ظاہر نہ کرے اور صبر و تحمل اور عفت کے ساتھ زندگی گذار سکے لیکن اگر یہ صورت ممکن نہ ہو اور اس نے ایک عرصہ دراز تک مفقود کا انتظار کرنیکے بعد مجبور ہوکر اسی حالت میں درخواست دی ہو جبکہ صبر سے عاجز ہوگئی ہو تو مذہب مالکی کے موافق چار سال کی میعاد میں تخفیف کرکے ایک سال تک انتظار کی بھی گنجائش دی گئی ہے ۔ پھر دونوں جگہ حاشیہ میں لکھاہے کہ یہ چار سال مزید انتظار کا حکم کب سے شروع ہوگا۔ اسی طرح اندیشۂ ابتلاء کی صورت میں ایک سال مزید انتظار کا حکم کب سے شروع ہوگا تو اسمیں لکھاہے کہ مُرافعہ کے بعد سے سالِ انتظار شروع ہوگا۔

تو حاصل یہ نکلا کہ الحیلۃ الناجزہ میں تین جگہ تین طرح کی باتیں ملتی ہیں۔ مضبوط طریقے سے ایک پہلو کو ہر جگہ نہیں لکھاہے چونکہ یہ زمانہ فتنہ کا ہے اسلئے ان تینوں شکلوں میں سے آخری شکل اختیار کرنیکی گنجائش ہونی چاہیئے کہ دارالقضاء میں مُرافعہ کے وقت سے سالِ انتظار کی ابتداء شمار کیجائے، اور اسی درمیان تحقیقات بھی ہوتی رہے گی، پھر ایک سال کے بعد عورت کو فیصلہ نامہ پیش کردیا جائے۔

الحیلۃ الناجزہ ص ۶۰ اور ص ۱۵۳ میں مشترکہ طور پر ایک تتمہ لکھاہے اس تتمہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر چار سال انتظار کرنیکے بعد فیصلہ کیا جائے تو مفقود کے اُوپر موت کا حکم صادر کردیا جائے اور مفقود کی بیوی پر عدّتِ وفات چار مہینہ دسؔ دن لازم کردی جائے پھر عدّت کے بعد دوسری جگہ نکاح کریگی۔ اور اگر ایک سال انتظار کرنیکے بعد فیصلہ کیا جائے تو موت کا فیصلہ صادر نہ کرے بلکہ ایک طلاق رجعی کا فیصلہ صادر کردے اور اس فیصلہ کے بعد عورت عدّت گذارنا شروع کرے،

اگر عدت کے اندر شوہر لوٹ آتا ہے تو اُسے رجعت کا حق حاصل ہوجائیگا۔ اور رجعت کرکے بدستور زن وشوہر کی زندگی گذار سکتے ہیں۔ اور اگر عدت پوری ہونیکے بعد لوٹ آیا تو عورت کے اُوپر طلاق بائنہ ہوجائے گی اب شوہر رکھنا چاہے تو دوبارہ نکاح کرنا لازم ہوگا۔ اور عورت اس شوہر کے پاس نہ رہنا چاہے تو اسکو مجبور نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ جہاں چاہے دوسرا نکاح کرسکتی ہے۔

اسی طرح اگر عدت پوری ہونے سے پہلے شوہر آگیا لیکن اس نے رجعت فعلی یا قولی نہیں کی اور اسی حالت میں عدت پوری ہوگئی تو بھی بائنہ ہوجائیگی، عورت کو پورا اختیار حاصل ہوجائیگا چاہے اسی شوہر کے ساتھ نکاح کرے یا اپنی مرضی سے دوسری جگہ نکاح کرے۔

۲ فسادات یا حادثہ میں لاپتہ شخص

الیسا مفقود جو فسادات کے دوران لاپتہ ہوگیا ہو یا حوادثات میں لاپتہ ہوگیا ہو یا طوفان یا سیلاب وغیرہ میں یا سمندری سفر میں لاپتہ ہوگیا ہو اور باوجود جستجو اور تلاش کے کہیں اسکا سُراغ نہ نکل سکے اور سب کو ظنِ غالب ہوجائے کہ اب زندہ نہیں رہا تو ایسی صورت میں بھی عورت اس شوہر کے نکاح سے خود بخود نہیں نکلے گی، بلکہ اسمیں بھی قضاء قاضی یا جماعتِ مسلمین کا فیصلہ لازم ہے۔ عورت اپنا معاملہ دارالقضاءً میں پیش کردے۔ اسکے بعد حاکم یا جماعتِ مسلمین اسکے بارمیں تحقیقات کرے۔ اگر اسکی موت کا ظن غالب ہوجائے تو اسکے اُوپر موت کا حکم لگادیا جائیگا۔ اور حکم بالموت کے بعد اسکی بیوی عدت وفات چار مہینہ دس دن گذارنے کے بعد دوسری جگہ نکاح کرسکتی ہے۔ یہ مسئلہ شامی کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے۔

وَمُقْتَضَاهُ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ وَيَحْكُمُ | اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اجتہاد اور جستجو کرکے موت پر

القرائن الظاهرة الدالة على موته وعلى هذا يبتنى على ما في جامع الفتاوى حيث قال: واذا فقد في المهلكة فموته غالب فيحكم به كما اذا فقد في وقت الملاقاة مع العدو او مع قطاع الطريق او سافر على المرض الغالب هلاكه او كان سفره في البحر وما اشبه ذلك حكم بموته لانه الغالب في هذه الحالات۔

(شامی کراچی ۶/۲۹۷، شامی زکریا ۶/۴۶۲)

دلالت کرنیوالے ظاہری قرائن کے مطابق اسکے اُوپر موت کا حکم صادر کیا جائے اور اس پر مبنی ہے ان مسائل کا جو جامع الفتاویٰ میں ہیں چنانچہ فرمایا اور جب معرکہ اور فساد اور حادثہ میں کھوجائے تو اس کی موت غالب ہے لہٰذا اس پر موت کا حکم لگادیا جائیگا یہ ایسا ہے جیسا کہ جب کوئی شخص میدانِ جنگ میں دشمنوں سے مقابلہ کے وقت لاپتہ ہوجائے یا ڈاکوؤں کے ہاتھ سے لاپتہ ہوجائے یا ایسے مرض کے ساتھ دُور دراز سفر میں لاپتہ ہوجائے جس مرض میں اُس کی ہلاکت غالب ہو یا اُس کا سفر سمندر میں ہو اور ان جیسے واقعات میں اسکے اُوپر موت کا حکم لگادیا جائیگا۔ اسلئے کہ ایسے حالات میں اسکی موت غالب ہوتی ہے ۔

۳۔ مسئلہ زوجۂ غائب غیر مفقود

غائب غیر مفقود کا مطلب یہ ہے کہ شوہر گھر سے الگ دُور جاکر رہنے لگے اور گھر والوں سے اپنے آپ کو غائب رکھے اور اسکا پتہ گھر والوں کو معلوم ہو لیکن نہ وہ خود آتا ہے اور نہ ہی بیوی کو اپنے پاس بُلاتا ہے اور نہ ہی خرچ کا انتظام کرتا ہے۔ اور نہ ہی طلاق دیتا ہے، اس وجہ سے عورت اُس شوہر سے تنگ اور پریشان ہوچکی ہو اسکی زوجیت میں باقی رہ کر عورت کیلئے زندگی اجیرن بن گئی ہو، تو ایسے غائب شخص کی بیوی کیلئے مسئلہ کا حل حنفی مسلک میں مشکل ہے، اسلئے اس مسئلہ کو بھی فقہ مالکی سے لیا گیا ہے تاکہ وقتِ ضرورت غائب شخص کی بیوی کیلئے نجات کا ذریعہ بن سکے۔

ایسی عورت کیلئے اس شوہر سے رہائی حاصل کرنے کیلئے تمام ائمہ کی باتفاق ائمہ اربعہ صحیح صورت یہ ہے کہ یہ اس خاوند کو کسی طرح خلع پر راضی کرے اگر وہ شخص خلع پر راضی نہ ہو اور یہ عورت صبر کر کے اپنی زندگی عفت کیساتھ گذار نہ سکے اور اسکے نان ونفقہ کی بھی کوئی صورت نہ ہو تو سخت مجبوری میں یہ بھی گنجائش ہے کہ مذہب مالکی کے موافق صورتِ ذیل اختیار کر کے رہائی حاصل کرے کہ جہاں قاضی شرعی موجود ہو تو وہاں گواہوں کے ساتھ اپنا مقدمہ پیش کردے۔ اور جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہو تو وہاں جماعتِ مسلمین اور محکمۂ شرعیہ میں اپنا مقدمہ پیش کردے۔ اور اس غائب کے ساتھ اپنا نکاح ہونا، پھر اس کی طرف سے خرچہ اخراجات کا نہ ملنا اور حقوقِ زوجیت کا ادا نہ کرنا گواہوں کے ذمہ ثابت کردے اسکے بعد قاضی یا قائم مقام قاضی یعنی جماعت المسلمین اس غائب کے پاس حکم بھیجے کہ یا تو خود حاضر ہو کر اپنی بیوی کے حقوق ادا کر دیا اسکو وہیں بلالو یا وہیں سے کوئی انتظام کردو ورنہ اُسے طلاق دیدو اگر تم نے ان باتوں میں سے کوئی بات اختیار نہ کی تو پھر ہم خود تمہاری بیوی کو تمہاری زوجیت سے الگ کردیں گے، اگر خاوند اس پر بھی کوئی صورت قبول نہ کرے تو قاضی ایک مہینہ کے مزید انتظار کا حکم دے، اگر اس ایک مہینہ کی مدت میں بھی شوہر نے بیوی کی شکایت دور نہ کی تو غائب کی زوجیت سے الگ کردے۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ زوجیت سے الگ کرنے کیلئے عورت کی طرف سے تفریق کا مطالبہ شرط ہے۔

ضروری ہدایت

قاضی جو اس غائب کے پاس بھیجے صرف بذریعہ ڈاک وغیرہ بھیجنا کافی نہیں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ حکم نامہ دو ثقہ آدمیوں کو سنا کر اس غائب تک پہونچانے

کیلئے ان دونوں کے حوالہ کردے اور یہ دونوں شخص اس غائب کو حکم نامہ پہونچا کر
اس سے جواب طلب کریں، اور جو کچھ جواب تحریری یا زبانی نفی یا اثبات میں دے
اسکو خوب محفوظ رکھیں، احتیاط کے طور پر اُسے لکھ لیں پھر واپس آکر قاضی کے پاس
شہادت دیدیں اسکے بعد قاضی جو بھی حکم کرے ان دونوں ہی کی شہادت پر کرے۔

(الحیلۃ الناجزہ ۶۳ تا ۶۵ اور ۱۵۵ تا ۱۵۷ کا خلاصہ)

دُور دَراز علاقہ میں کمیشن بھیجنے کی ضرورت نہیں

اب سُوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پاکستان یا سعُودی عرب یا دیگر ممالک
میں رہتا ہے اور اسکا پورا پتہ معلوم ہے، خط و کتابت بھی ممکن ہے اسکا ٹیلیفون
نمبر بھی معلوم ہے مگر دو آدمیوں کو اُس تک بھیجنا کسی طرح ممکن نہیں، اسی طرح
ہندوستان کے دوسرے علاقے کیرالا، تمل ناڈو یا اتر پردیش کا معاملہ ہے۔ شوہر
بمبئی کیرالا یا کرناٹک یا آسام یا دُور دَراز علاقہ میں رہتا ہے۔ محکمۂ شرعیہ کے بس میں
نہیں ہے کہ دُو آدمی کو وہاں بھیج سکے تو ایسی حالت میں کیا کرنا چاہیئے۔؟
الحیلۃ الناجزہ ص۶۳ اور ص۶۵ میں فائدہ کے تحت اسکا جواب لکھا ہے کہ
قاضی یا قائم مقام قاضی کیلئے اسکی بھی گنجائش ہے کہ بغیر آدمی بھیجے واقعہ کی
گواہوں کے ذریعہ تحقیق کے بعد تفریق کا حکم صادر کردے۔

حاکم اور قائم مقام حاکم اس صورت میں جو حکم تفریق کا صادر کریگا ایک
طلاق رجعی کا حکم صادر کریگا تاکہ یہ گنجائش باقی رہے کہ جب شوہر عدت کے اندر
اندر لوٹ کر آجائے، تو بیوی کے پاس آکر باقاعدہ حقوق زوجیت اور خرچہ
اخراجات ادا کرنے پر وعدہ کرے تو اسکو رجعت کا حق حاصل ہو سکے۔
اگر عدت کے اندر اندر لوٹ کر نہ آئے یا اگر رجعت نہ کرے تو عدت پوری

ہونیکے بعد بائنہ ہوجائیگی اب عورت شوہر کو نہیں مل سکے گی۔
یہ الحیلۃ الناجزہ ص۹۳ سے ص۹۵ تک اور جزءِ ثانی میں ص۱۵۵ سے ص۱۶۰ تک
کا خلاصہ ہے۔

۴ مسئلہ زوجۂ متعنت

شریعت کی اصطلاح میں متعنت اُس شخص کو کہتے ہیں جو قدرت کے باوجود اپنی بیوی کے حقوق نان ونفقہ اور حقوقِ زوجیت وغیرہ ادا نہیں کرتا ہے اور اس کی بیوی لاپرواہ اور ظالم کے تعنت سے تنگ آچکی ہو تو ایسی ستم رسیدہ عورت کی رہائی کیلئے بھی مسئلہ کا حل مذہبِ مالکیہ سے لیا گیا ہے کہ اولاً عورت کسی طرح خاوند سے خلع کے ذریعہ سے چھٹکارا کی کوشش کرے لیکن اگر باوجودِ سعیِ بلیغ کے کوئی صورت نہ بن سکے تو سخت مجبوری کی وجہ سے متعنت کی بیوی قاضی شرعی کے پاس اور قاضی شرعی نہ ہونیکی صورت میں جماعتِ مسلمین کے پاس اپنا معاملہ پیش کردے۔
اور عورت کیلئے سخت مجبوری کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ عورت کے خرچ کا کوئی انتظام نہ ہوسکے اور نہ عورت خود حفظِ آبرو کے ساتھ کسبِ معاش پر قدرت رکھتی ہو۔

۲۔ مجبوری کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ بسہولت یا بدقت خرچ کا انتظام ہوسکتا ہے لیکن شوہر سے الگ رہنے میں ابتلاءِ معصیت کا سخت اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اُس شوہر سے علیحدگی کا راستہ اختیار کرنا عورت کیلئے جائز ہے۔

صورتِ تفریق تفریق کی صورت یہ ہے کہ عورت اپنا مقدمہ قاضی شرعی اور اسکے نہ ہونیکی صورت میں جماعۃُ المسلمین کے سامنے پیش کرے۔ اور جسکے پاس معاملہ پیش ہو وہ شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ

معاملہ کی پوری تحقیق کرے۔ اگر عورت کا دعویٰ صحیح ثابت ہو تو اس کے خاوند سے کہا جاوے کہ اپنی عورت کے حقوق ادا کرو یا طلاق دیدو، یا ہم خود تمہاری بیوی کو تمہاری زوجیت سے الگ کر دیں گے۔ اگر اس نوٹس کے باوجود ظالم شوہر کسی صورت پر عمل نہ کرے تو قاضی یا اُس کے قائم مقام کو حق حاصل ہوگا کہ اس کی بیوی پر طلاق واقع کردے، اور اس فیصلہ میں کسی مدت کے انتظار اور مہلت کی باتفاقِ مالکیہ ضرورت نہیں۔

جو طلاق دی جائے وہ کون سی طلاق ہوگی، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں۔ ایک قول میں طلاقِ بائن اور دوسرے قول میں طلاقِ رجعی ہے۔ اور مسلکِ مالکی کے بڑے عالم علامہ صالح طلاقِ رجعی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس لئے ہمیں بھی طلاقِ رجعی کے قول کو راجح قرار دینا چاہئے۔ تاکہ شوہر عدت کے اندر اندر تعنت سے باز آکر رجعت کرنا چاہے تو رجعت کرسکے، اور عدت گذرنے کے بعد پھر شوہر کو کوئی اختیار باقی نہیں رہیگا۔

یہ نوٹ الحیلۃ الناجزہ ص۶۱ تا ص۶۲ اور ص۱۵۲ تا ص۱۵۴ کا خلاصہ ہے۔

۵ مسئلہ زوجۂ مجنون

زوجۂ مجنون کے مسئلہ کا حل جو الحیلۃ الناجزہ میں دو جگہ تفصیل سے لکھا گیا ہے اُس کا نچوڑ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ اس کو ہم نے پانچ سُرخیوں اور ایک ضروری ہدایت پر مشتمل کردیا ہے جس سے مسئلہ کا نچوڑ سامنے آسکتا ہے۔ ملاحظہ ہو

۱ زوجۂ مجنون کے مسئلہ کا حل فقہِ حنفی میں ہے

زوجۂ مجنون کے مسئلہ کا حل کسی حد تک فقہ حنفی میں بھی موجود ہے۔ حضرات شیخین

کے نزدیک زوجۂ مجنون کو فسخِ نکاح کا حق حاصل نہیں ہے۔ اور حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک زوجۂ مجنون کو فسخِ نکاح کا حق حاصل ہے۔

۲۔ فقہ مالکی سے ہی مسئلہ کا حل ہے

حنفی مسلک کے مطابق جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے زوجۂ مجنون کو فسخِ نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لئے مسلک حنفی میں قاضی شرعی کا فیصلہ شرط ہے، جماعت مسلمین کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔ اسلئے ہندوستان جیسے ممالک میں زوجۂ مجنون کے مسئلہ کے حل کے لئے مذہبِ مالکی کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کے مسلک کے مطابق جماعت مسلمین کا فیصلہ قاضی شرعی کے فیصلہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور جب قضاءِ قاضی کے معاملہ میں مذہبِ مالکیہ کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑ سکتی ہے تو زوجۂ مجنون کے مسئلہ کا حل شروع سے اخیر تک مذہبِ مالکیہ کے شرائط کے مطابق لازم ہوگا۔ ورنہ تلفیق لازم آئے گی جو کہ ممنوع ہے۔

۳۔ جنون کی قسمیں

جنون کی دو قسمیں ہیں۔ جنونِ مطبق اور جنونِ غیر مطبق۔ پھر ایک شکل یہ بھی ہے، جنونِ سابق اور جنونِ حادث۔

جنونِ سابق کا مطلب یہ ہے کہ نکاح سے پہلے ہی شوہر مجنون تھا۔ اور جنونِ حادث کا مطلب یہ ہے کہ نکاح کے بعد مجنون ہوا ہے۔

امام محمدؒ کے قول کے مطابق جنونِ مطبق اور جنونِ سابق کی صورت میں بلا کسی مہلت کے جب گواہوں کے ذریعہ سے جنون ثابت ہو جائے اسی وقت تفریق کے واسطے عورت کو اختیار دیدیا جائیگا ـــــــ اور جنونِ حادث کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک عنین کی طرح شوہر کو علاج کے لئے سال بھر کی مہلت دی جائے گی۔ اور ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی جنون کو جبے

خیارِ فسخ عورت کو حاصل ہوتا ہے. لیکن ہم نے امام مالک کا مسلک اقرب ہونے کی وجہ سے عدول کے لئے انہیں کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اور امام مالک کے مسلک کے مطابق ہر قسم کے جنون کی صورت میں چاہے جنون حادث ہو یا جنون سابق بہرصورت شوہر کو علاج کے واسطے ایک سال کی مہلت دینا ضروری ہے چنانچہ فیصلہ کے لئے جب ہم نے جماعت مسلمین کو امام مالکؒ کے مسلک سے لیا ہے تو انہیں کے مسلک کے تمام شرائط کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہو گا۔ اسلئے زوجۂ مجنون کو ایک سال تک انتظار کا حکم دیا جائیگا تاکہ اس مدت کے درمیان مجنون کا علاج ہوسکے۔ اگر اس درمیان میں اس کا علاج ہو جائے اور صحت یاب ہو کر حقوق زوجیت کو پہچاننے لگے۔ تو پھر زوجۂ مجنون کو اختیارِ فسخ حاصل نہ ہو گا۔ بلکہ اس کو اسی شوہر کے پاس رہنا لازم ہو گا۔

صورتِ تفریق

تفریق کے لئے پانچ شرطوں کو ملحوظ رکھنا لازم ہے۔
اگر قاضی شرعی موجود ہے تو قانون شرعی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، اُس کی عدالت میں زوجۂ مجنون اپنے خاوند کے خطرناک جنون میں مبتلا ہونا ثابت کرے۔ پھر قاضی حنفی مسلک کے مطابق امام محمدؒ کے قول کی رعایت کرتے ہوئے جنونِ حادث کی صورت میں واقعہ کی تحقیق کرکے ایک سال علاج کے لئے مہلت دیدے۔ اور اگر جنون مطبق ہے جو تحقیقات اور گواہوں کے ذریعہ سے ثابت ہوچکا ہو تو اسی مجلس میں عورت کو فرقت کا اختیار دیدے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ قاضی شرعی موجود ہو، اور فقہ حنفی کے مطابق فیصلہ ہو۔

اور اگر قاضی شرعی موجود نہیں ہے تو امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق جماعت مسلمین محکمۂ شرعیہ کے پاس زوجۂ مجنون اپنا معاملہ پیش کردے، جیساکہ ہمارے ہندوستان کا حال ہے کہ یہاں قاضی شرعی موجود نہیں ہے۔ جماعتِ مسلمین اور محکمۂ شرعیہ فیصلہ کرتا ہے تو ایسی صورت میں جنونِ مطبق ہو یا جنونِ سابق یا جنونِ حادث ہر طرح

کے جنون کی صورت میں مسلکِ مالکی کے مطابق عنین کی طرح مجنون کو علاج کیواسطے ایک سال کی مہلت دی جائیگی اسکے بعد اگر اسکا جنون بدستور باقی رہے تو زوجۂ مجنون کو تفریق کا اختیار دیدیا جائے جب وہ تفریق کا مطالبہ کرے تو محکمۂ شرعیہ اسکے مطالبہ کے مطابق نکاح فسخ کر دیگا۔

۵ تفریق کی شرائط

۱۔ نکاح سے پہلے عورت کو شوہر کے مجنون ہونیکا علم نہ ہو لہٰذا اگر علم ہونے کے باوجود اُس نے اس شوہر سے نکاح کر لیا تو اختیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

۲۔ نکاح کے بعد جنون کا علم ہونے پر اسکے ساتھ رہنے کی رضامندی صراحت کے ساتھ ظاہر نہ کی ہو۔

۳۔ مہلت کا سال گذرنے کے بعد دوبارہ قاضی کی عدالت میں درخواست دینا ضروری ہے۔ اور دوبارہ درخواست دینے پر قاضی عورت کو اختیار دیگا کہ چاہے اس شوہر کیساتھ رہے یا علیٰحدگی کا مطالبہ کرے تو عورت اسی مجلس میں شوہر سے فرقت اختیار کرنیکی خواہش ظاہر کر دے۔ اگر اس نے اسی مجلس میں فرقت کی خواہش ظاہر نہیں کی حتیٰ کہ مجلس برخاست ہوگئی یا عورت خود اُٹھ گئی تو پھر عورت کو دوبارہ فرقت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا بلکہ اسی شوہر کے ساتھ رہنا لازم ہوگا۔

۴۔ زوجۂ مجنون کو جب اس بات کا علم ہوجائے کہ شوہر کے مجنون ہونیکی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اسکے بعد عورت نے شوہر کو جماع یا دواعی جماع کا موقع نہ دیا ہو تب مطالبۂ فرقت کا اختیار ہے۔ اور اگر علم ہونیکے باوجود شوہر کو موقع دیا تو پھر فرقت کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

۵۔ زوجۂ عنین کیطرح زوجۂ مجنون بھی اپنے خاوند سے تفریق اختیار کرنے میں

خودمختار نہیں ہے بلکہ قضاء قاضی شرط ہے۔

ضروری ہدایت

اگر کسی جگہ اُوپر ذکر کئے گئے شرائط موجود نہ ہوں تو جنون کیوجہ سے تفریق نہیں ہوسکتی لیکن اگر مجنون کے پاس آمدنی کا ذریعہ نہ ہو اور نہ ہی کسب معاش پر قدرت رکھتا ہو اور زوجہ کیلئے اخراجات کی کوئی دوسری سبیل بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں قاضی یا قاضی کے قائم مقام کیلئے اس بات کی گنجائش ہے کہ مذہب مالکیہ کے مطابق عدم نفقہ کی وجہ سے دونوں میں تفریق کردے۔ اور یہ تفریق طلاق رجعی کے حکم میں ہوگی لیکن اسمیں اس بات کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ نکاح سے پہلے عورت کو خاوند کے فقیر و نادار اور مفلوک الحال ہونیکا علم نہ ہو اگر پہلے سے معلوم تھا تو عدم نفقہ کیوجہ سے مطالبہ تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اور خرچہ اخراجات نہ ہونیکی وجہ سے جو تفریق کی صورت ہے۔ یہ مسئلہ متعنت کے مشابہ ہے۔

یہ الحیلۃ الناجزہ ص ۲۹ تا ص ۴۶ اور ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۶ کا مختصر خلاصہ ہے۔

۶۔ زوجہ عنین کا مسئلہ

زوجہ عنین کا مسئلہ الحیلۃ الناجزہ میں مفصل بیان کیا گیا ہے اس کے پانچ پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھ کر نچوڑ پیش کرتے ہیں جن سے مسئلہ خود بخود واضح ہوجائیگا۔

۱۔ فیصلہ کون کرے

زوجہ عنین کے مسئلہ کا حل حنفی مسلک میں موجود ہے اس مسئلہ کے حل کیلئے جو شرائط ولوازمات ہیں انمیں فقہ حنفی اور فقہ مالکی دونوں مشترکہ طور پر متفق ہیں، اسلئے اس مسئلہ کے حل کیلئے فقہ حنفی سے عدول کی ضرورت نہیں۔

ہاں البتہ زوجہ عنین کو شوہر کی زوجیت سے الگ کرنے کیلئے قضاء قاضی

شرط ہے لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں قاضی شرعی موجود نہ ہونیکی وجہ سے فیصلہ کے واسطے مذہبِ مالکی سے صرف ایک جزء لیا گیا ہے۔ یعنی جماعت مسلمین اور پنچایت کا فیصلہ معتبر ہونا خاص مذہبِ مالکیہ کا مسئلہ ہے کہ قاضی شرعی موجود نہ ہونیکی صورت میں مذہبِ مالکیہ کے مطابق جماعت مسلمین بھی زوجۂ عنین کو شوہر کی زوجیت سے الگ کر سکتی ہے۔

۲ عنین کی حقیقت

فقہاء کی اصطلاح میں عنین اسکو کہتے ہیں جو باوجود عضو مخصوص ہونیکے عورت سے جماع پر قادر نہ ہو۔ خواہ یہ حالت کسی مرض کیوجہ سے پیدا ہوئی ہو یا ضعف اور کمزوری کیوجہ سے یا بڑھاپے کیوجہ سے یا اسوجہ سے کہ اس پر کسی نے جادو کر دیا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ بعض عورتوں سے جماع پر قادر ہے اور بعض پر نہیں تو جس سے ہمبستری پر قادر نہ ہو اس عورت کے حق میں یہ شخص عنین سمجھا جائیگا۔

(الحیلۃ الناجزۃ صـ۳۱ و صـ۱۲۰)

۳ تفریق کا حق

جب مرد کا عنین ہونا معتبر طریقہ سے ثابت ہوجائے تو زوجۂ عنین کو اپنے خاوند سے علیحدگی اختیار کرنیکا شرعاً حق حاصل ہوگا، اور زوجۂ عنین کو شوہر سے علیحدگی حاصل کرنے کیلئے کچھ شرائط ہیں جو ہم آگے ذکر کریں گے۔

۴ صورتِ تفریق

زوجۂ عنین کیلئے شوہر سے جدائیگی حاصل کرنیکی صورت یہ ہے کہ عورت اپنا

معاملہ قاضی شرعی کی عدالت میں پیش کردے اور قاضی شرعی نہ ہونیکی صورت میں مذہب مالکیہ کے مطابق جماعت مسلمین اور محکمہ شرعیہ کے پاس معاملہ پیش کردے۔ اور قاضی شرعی یا جماعت مسلمین الحیلۃ الناجزہ ص۳۱ تا ص۳۸ اور ص۱۴۰ تا ص۱۴۳ میں لکھے ہوئے اصولوں کے مطابق تحقیقات کے بعد شوہر سے علیحدگی کا فیصلہ کردے۔

۵ شرائطِ تفریق

زوجہ عنین کو اپنے شوہر سے علیحدگی حاصل کرنے کیلئے چند شرائط لازم ہیں ۔
الحیلۃ الناجزہ میں اس کیلئے پانچ شرطیں لکھی ہیں جو حسب ذیل ہیں ۔
شرط ۱ نکاح سے پہلے عورت کو اس شخص کے عنین ہونیکا علم نہ ہو لہٰذا اگر پہلے ہی سے عنین ہونیکا علم تھا اسکے باوجود اسکے ساتھ نکاح کرلیا ہے تو عورت کو اس شوہر سے تفریق کا حق نہیں سکتا۔
شرط ۲ نکاح کے بعد ایک مرتبہ بھی شوہر اس عورت سے جماع نہ کرپایا ہو اور اگر ایک مرتبہ بھی جماع کرچکا ہو پھر بعد میں عنین ہوگیا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا۔
شرط ۳ جب سے عورت کو شوہر کے عنین ہونیکی خبر ہوئی اسوقت سے عورت نے اسکے ساتھ رہنے پر رضا کی تصریح نہ کی ہو۔ یعنی اسطرح نہ کہا ہو کہ اب تو اسی کے ساتھ زندگی بسر کرنی ہے اور اگر رضا کی تصریح کرچکی ہو تو مطالبۂ تفریق کا حق حاصل نہیں ہوگا۔
شرط ۴ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کرنیکے بعد جب شوہر کا عنین ہونا ثابت ہوچکا ہو تو قاضی شوہر کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دیگا اور اس درمیان میاں بیوی ایک ساتھ رہیں گے۔ اور ایک سال کی مدت پوری ہونیکے بعد قاضی عورت کو اختیار دے کہ شوہر کیساتھ رہنا چاہتی ہے یا تفریق؟ اور عورت اسی مجلس میں شوہر سے تفریق حاصل کرنیکا مطالبہ ظاہر کرے تو قاضی عورت کو شوہر کے نکاح سے

الگ کردیگا، اور اگر عورت اسی مجلس میں اپنے خاوند کے ساتھ رہنا پسند کرے یا اسقدر سکوت اختیار کرے کہ مجلس برخاست ہوگئی، یا عورت مجلس سے کھڑی ہوگئی، یا جواب دینے میں اتنی دیر لگائی کہ آخر قاضی مجلس سے اُٹھ گیا تو ان صورتوں میں شوہر سے علیحدگی کا حق باقی نہیں رہیگا۔ اب اسی شوہر کے ساتھ رہنا لازم ہوجائیگا۔

شرط ۵: ایک سال کی مہلت پوری ہونے کے بعد عورت کو اختیار دینا اور شوہر کے طلاق دینے سے انکار کرنے پر قاضی کا تفریق کر دینا یہ سب حکم قاضی کے محتاج ہیں۔ بغیر قاضی کے حکم کے از خود عورت کو تفریق کا اختیار نہیں ہے۔

ھدایت: یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنا لازم ہیں۔

۱۔ زوجہ عنین کو اگر شوہر کے ساتھ خلوتِ صحیحہ کے بعد زوجیت سے الگ کر دیا گیا تو تفریق کے بعد پورا مہر ادا کرنا عنین پر واجب ہوگا۔

۲۔ عنین کو ایک سال کی مہلت دینے کا حکم اس وقت ہوگا کہ جب وہ شخص عرفاً عنین کی تعریف میں داخل ہو۔ اور عنین کی تعریف نمبر ۲ میں اوپر گذر چکی ہے۔

لیکن اگر عضوِ تناسل کٹا ہوا ہو جس کو مجبوب کہتے ہیں، یا عضوِ تناسل خلقتاً اتنا کم ہو جو عضوِ تناسل نہ ہونے کے درجہ میں ہو تو ایسے شخص کو عنین نہیں کہا جائیگا، اور اس کو سال بھر کی مہلت بھی نہیں دی جائے گی۔ بلکہ اس کے عضوِ تناسل سے متعلق اس قدر کمزور یا مجبوب ہونا ثابت ہوجائے تو اسی وقت تفریق کر دی جائے گی۔

یہ الحیلۃ الناجزہ ص۳۱ تا ص۳۸ اور ص۱۴۱ تا ص۱۴۳ کا اختصار اور خلاصہ ہے۔

---

۷ حُرمتِ مُصاہرت

حُرمتِ مُصاہرت کے ثبوت کے بعد عورت کے دوسری جگہ نکاح کے لئے شوہر کی طرف سے متارکت یا قضاء قاضی یا جماعت مسلمین کا فیصلہ لازم ہے۔ حُرمتِ مُصاہرت سے شوہر بیوی ایک دوسرے کے لئے حرام ہوجاتے ہیں۔ اس میں بھی بسا اوقات قاضی شرعی یا محکمہ شرعیہ کے فیصلہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ حُرمتِ مُصاہرت کے اسباب مسلک حنفی کے مطابق نہایت نازک ترین ہیں۔ اور آجکل کے زمانہ میں چھوٹے چھوٹے مکانات اور مخلوط زندگی ہے۔ اس لئے اس کے واقعات کثرت کیساتھ پیش آسکتے ہیں۔ چھوٹے مکان میں رات گذاری جارہی ہے، باپ نے جنسی خواہش پوری کرنے کے لئے شہوت کا ہاتھ بیوی پر رکھا، اندھیری رات میں غلطی سے اپنی بالغ لڑکی پر پڑجائے تو بیوی ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بیٹے نے اپنی بیوی سے جنسی خواہش پوری کرنے کے لئے اس کو پکڑا، لیکن غلطی سے ماں کو پکڑ لیا تو ماں، باپ کے واسطے ہمیشہ کیلئے حرام ہوجائے گی۔ اسی طرح داماد نے ساس کو یا بیوی کے اصول وفروع میں سے کسی بالغ عورت کو جنسی خواہش پوری کرنے کیلئے شہوت کے ساتھ بالقصد یا بلاقصد پکڑا ہے تو بیوی اس شخص پر ہمیشہ کیلئے حرام ہوجائے گی۔ اسی طرح بہو نے دعویٰ کیا کہ خسر نے اس کو شہوت کے ساتھ پکڑا ہے۔ مثلاً اسکا پستان پکڑلیا یا رُخسار پر بوسہ دیدیا وغیرہ وغیرہ۔ اور بہو اس دعوے کو شہادت کے ذریعہ سے ثابت کردے یا گواہ نہ ہونے کی صورت میں شوہر اپنی بیوی کی تصدیق کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حُرمتِ مُصاہرت کا ثبوت ہوتا ہے۔ لیکن محض حُرمتِ مُصاہرت کے ثبوت کے بعد عورت دوسری جگہ نکاح نہیں کرسکتی۔ اور دوسری جگہ نکاح کرنے کیلئے متارکت شرط ہے۔ اور متارکت کی شکل یہ ہے

کہ شوہر اپنی زبان سے کہدے کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ اس کے بعد عدت گذار کر دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔ اور اگر شوہر متارکت اختیار نہ کرے تو ایسی صورت میں بیوی اگر دوسری جگہ نکاح کرنا چاہتی ہے تو قاضی شرعی یا محکمۂ شرعیہ کا فیصلہ لازم ہے اور جب قاضی شرعی یا محکمۂ شرعیہ کے پاس حرمتِ مصاہرت کا ثبوت ہو جائے گا تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کر دیگا۔ اسکے بعد عدت گزار کر عورت دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔

(الحیلۃ الناجزہ ص۸۰ سے ص۸۱ تک کا خلاصہ)

۸۔ خیارِ کفارت

خیارِ کفارت سے فسخ کے لئے بھی قضاءِ قاضی یا جماعتِ مسلمین محکمۂ شرعیہ کا فیصلہ لازم ہے ۔ خیارِ کفارت سے متعلق الحیلۃ الناجزہ میں چھ شکلیں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں سے تین شکلیں نابالغ اور نابالغہ سے متعلق ہیں، اور تین شکلیں بالغہ عورت سے متعلق ہیں۔ ہم بالغہ عورت سے متعلق جو تین شکلیں ہیں انکا خلاصہ پیش کرتے ہیں

نمبر ۱: عورت بالغہ ہو، اسکا نکاح ولی کی اجازت اور رضا سے غیر کفو میں ہو جائے۔ اور شوہر کا غیر کفو ہونا اولیاء کو پہلے سے معلوم ہے۔ تو ایسی صورت میں نکاح بلا تردد صحیح اور لازم ہو جاتا ہے۔ اور کسی کو فسخ کا اختیار نہیں رہتا ہے۔

نمبر ۲: بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت سے ایسے شخص کے ساتھ ہو جائے جسکی کفارت کا حال معلوم نہو، لیکن بوقتِ نکاح اولیاء نے کفارت کی شرط لگائی تھی یا صراحۃً تو کفارت کی شرط نہیں لگائی گئی تھی مگر خاوند کی طرف سے

ہم کفو ہونا ظاہر کیا گیا تھا، اور اس پر اعتماد کرکے نکاح کر دیا گیا ہو، پھر اس کے بعد یہ ثابت ہوجائے کہ شوہر ہم کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں اولیاء کو بھی حقِ فسخ حاصل ہے۔ اور عورت کو بھی حاصل ہے۔ لیکن عورت کو حقِ فسخ حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اگر وہ باکرہ ہے تو غیر کفو میں ہونا معلوم ہوتے ہی ظاہر کردے کہ مجھے اس نکاح کو باقی رکھنا منظور نہیں۔ اگر اس طرح اس نے فوری طور پر ظاہر نہیں کیا ہے تو اسکا خیارِ فسخ ختم ہوجاتا ہے۔ البتہ اولیاء کا خیار اور ثیبہ عورت کا خیار غیر کفو میں ہونا معلوم ہونے کے بعد نکاح کی نامنظوری ظاہر کرنے میں تاخیر کرنے کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ بدستور باقی رہتا ہے، اس خیارِ فسخ کے ثابت ہوجانے کے بعد قضاءِ قاضی یا جماعۃ المسلمین کے فیصلہ کے بغیر نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ اس لئے فسخِ نکاح کے لئے اس معاملہ میں قاضی شرعی یا جماعۃ المسلمین یعنی محکمۂ شرعیہ۔ دار القضاء میں معاملہ پیش کرنا لازم ہے۔ وہیں سے فسخِ نکاح کا فیصلہ ہوگا۔ لیکن یہاں پر فقہاءِ کرام کے اس مفتی بہ قول کو پیشِ نظر رکھنا بھی ضروری اور لازم ہے۔ کہ یہ خیارِ فسخ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک عورت کا حمل ظاہر نہ ہو۔ لہٰذا جب حمل ظاہر ہوجائیگا یا بچہ کی ولادت ہوجائے گی تو حقِ ولد حقِ کفارت پر غالب آکر خیارِ کفارت کو باطل کر دیگا۔ اب غیر کفو میں ہونے کی وجہ سے فسخِ نکاح کا حق باقی نہ رہیگا۔

درمختار کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

الاعتراض فی غیر الکفءِ فیفسخه القاضی ویتجدّد بتجدّد النّکاح مالم یسکت حتی تلد منه لئلا یضیع الولد وینبغی الحاق الحبل الظاهر به۔ (درمختار مع الشامی کراچی ۳/۵۶، زکریا ۴/۱۵۶)

نمبر ۳: اولیاء کی اجازت اور رضا کے بغیر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں اپنا نکاح خود کرلیا تو ایسی صورت میں "الحیلۃ الناجزہ" میں امام حسن بن زیادؒ

اور متأخرین کے قول کا اعتبار کرکے نکاح کے باطل ہونے کا فیصلہ لکھا ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر اس نکاح کے بعد ولی عصبہ نے جائز بھی رکھا ہے تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا۔ اور درمختار میں اس قول کو مفتی بہ کہا ہے۔ اسی وجہ سے الحیلۃ الناجزہ میں اسی قول پر زور دیا گیا ہے۔ اسکا خلاصہ الحیلۃ الناجزہ میں ص۸۵ سے ص۹۱ تک اور ص۱۶۶ سے ص۱۶۸ تک موجود ہے۔ اور درمختار مع الشامی کراچی ۳/۵۶، زکریا ۴/۱۵۷) میں موجود ہے لیکن حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی ۵/۲۰۶ میں ظاہر الروایہ اور حسن بن زیاد کے قول کے درمیان توازن قائم کرکے ایک مناسب فیصلہ نقل فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ بالغہ لڑکی نے اگر اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہے، اس میں حسن بن زیادؒ اور متأخرین کا فتویٰ منعقد نہ ہونے کا ہے۔ مگر یہ قول معلل بہ علت فساد زمانہ ہے جو خود درمختار کی عبارت میں موجود ہے۔ تو یہ خود بتاتا ہے کہ وہ ایک زجر و انتظام کا فتویٰ ہے۔ حلت و حرمت کا فتویٰ نہیں ہے۔ لہٰذا اسکے اوپر حلت و حرمت کی بنیاد قائم نہیں کی جا سکتی۔ اور ظاہر الروایہ کے قول کے مطابق مسئلہ کی بنیاد حلت و حرمت سے متعلق ہے۔ اسلئے اگر لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہے، اگر نکاح فسخ کرنے کا ارادہ ہو تو بجائے حسن بن زیادؒ کے قول پر عمل کرنے کے ظاہر الروایہ کا اعتبار کرکے قاضی شرعی یا محکمۂ شرعیہ سے فیصلہ لینا مناسب ہے۔

کفایتُ المفتی کی عبارت

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کفایت المفتی کی پوری عبارت بعینہٖ نقل کر دی جائے تاکہ غور کرنے میں سہولت ہو۔ ملاحظہ فرمائیے۔

جواب: اعوان کا اپنے آپ کو قریشی سمجھنا قریشی ہونے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ

اس کا ثبوت ضروری ہے کہ اعوان قریشی ہیں۔ پھر دوسرے شخص نے جو اعوان میں سے نہیں ہے، اگر اعوان عورت سے بدون اجازتِ اولیاء کے نکاح کر لیا، اور عورت بالغہ تھی تو نکاح ظاہر روایت کی بنا پر منعقد ہوگیا۔ پھر اگر یہ شخص عورت کے خاندان سے اس قدر کم درجہ کا ہو کہ عام طور پر اُن میں مناکحت نہ ہوتی ہو اور عار سمجھی جاتی ہو تو اولیاءِ عورت کو اعتراض کا حق ہے، وہ نکاح کو بذریعہ حاکم مجاز کے یا ایسی پنچایت کے جس کے فیصلے اس بارے میں عام طور پر قبول و نافذ ہوتے ہوں فسخ کرا سکتے ہیں۔ اگر ایسی پنچایت موجود نہ ہو تو انگریزی عدالتوں کے مسلمان جج کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔ اس فیصلۂ فسخ کے بعد اگر خاوند عورت کو علیحدہ نہ کرے تو حرام کا مرتکب ہوگا۔ فیصلۂ فسخ سے پہلے وہ زنا کا مرتکب نہیں ہے۔ متاخرین کا فتویٰ کہ نکاح منعقد نہیں ہوتا معلول بعلتِ فسادِ زمان ہے، جو خود بتاتا ہے کہ وہ ایک زجر و انتظام کا فتویٰ ہے، نہ یہ کہ حلّت و حُرمت کی بنیاد اس پر قائم کی جاسکتی ہے۔ (کفایت المفتی ۲۰۶/۵)

۹۔ خیارِ بلوغ

خیارِ بلوغ کے ذریعہ نکاح فسخ کرنے اور شوہر سے تفریق حاصل کرنے کیلئے قضاءِ قاضی یا جماعت مسلمین اور محکمۂ شرعیہ کا فیصلہ لازم ہے۔ نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح اگر باپ یا دادا نے کردیا ہے تو نکاح نافذ بھی ہوجائیگا، اور نابالغ لڑکے اور لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد خیارِ بلوغ بھی حاصل نہ ہوگا، اگرچہ نکاح غیر کفو میں کردیا ہو یا غبنِ فاحش کے ساتھ کیا ہو، ہر صورت میں خیارِ بلوغ حاصل نہ ہوگا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ باپ یا دادا جس وقت نابالغ کا نکاح کر رہے تھے اس وقت اُنکے ہوش و حواس صحیح سالم ہوں، اور ان کے سُوءِ الاختیار ہونے کی شہرت نہ ہو۔

اگر نابالغ کا نکاح باپ اور دادا کے علاوہ حقیقی بھائی یا چچا، تایا وغیرہ ولی اَبعد نے کر دیا ہے تو بالغ ہونے کے بعد نابالغ لڑکی کو خیارِ بلوغ حاصل ہے۔ بالغ ہوتے ہی فوراً زبان سے یہ کہہ دے کہ میں اس نکاح کو باقی رکھنا نہیں چاہتی۔ اگر بالغ ہوتے وقت وہاں کوئی موجود نہ رہا ہو تو زبان سے اپنے طور پر یہ کہہ دے کہ میں اس نکاح کو باقی رکھنا نہیں چاہتی۔ اس کے بعد فوراً اس سلسلہ میں دُو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنادے، پھر اسکے بعد اس نکاح کو ختم کرنے کے لئے قاضی شرعی کے پاس اپیل کر دے اور قاضی شرعی نہ ہونے کی صورت میں اسکے قائم مقام جماعت المسلمین، محکمۂ شرعیہ جو آج ہندوستان میں چل رہا ہے اس میں معاملہ پیش کر دے، اور ساتھ میں جن لوگوں کو نکاح کی نامنظوری سے بوقتِ بلوغ گواہ بنایا تھا ان کو بھی ساتھ لیجا کر انکی شہادت پیش کر دے، اور قاضی شرعی یا محکمۂ شرعیہ خیارِ بلوغ کے ثبوت پر گواہوں سے شہادت لینے کے بعد اس کا نکاح فسخ کر دے۔

ہمارے ہندوستان میں خیارِ بلوغ کے مسئلہ کے حل کے لئے بھی محکمۂ شرعیہ اور دار القضاء کی ضرورت ہے۔ (الحیلۃ الناجزۃ ص۸۲ تا ص۸۵ کا خلاصہ)

۱۰ مسئلہ فرقتِ اِرتداد

اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک معاذ اللہ مُرتد ہو جاتا ہے تو تباینِ دینین کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اور مسئلہ ارتداد میں کچھ تفصیل ہے کہ شوہر کے ارتداد کا مسئلہ الگ ہے، اور بیوی کے ارتداد کا مسئلہ اس سے بالکل جُدا گانہ ہے۔ پھر اس کے بعد تجدیدِ ایمان اور تجدیدِ نکاح کا مسئلہ پیش آتا ہے، پھر اس میں بعض صورتوں میں قضاءِ قاضی بھی شرط ہے۔ اور الحیلۃ الناجزۃ میں اس مسئلہ پر دُو جگہ تفصیل سے

لکھا گیا ہے۔
۱ پہلا مقام ص۹۵ سے ص۱۰۶ تک۔
۲ دوسری جگہ ص۱۶۹ سے ص۱۷۶ تک۔ دونوں جگہ کافی مفصل بحث ہے۔ اس کا خلاصہ اور نچوڑ ہم یہاں پیش کریں گے۔

ارتدادِ شوہر

اگر معاذ اللہ کسی عورت کا شوہر مُرتد ہو کر اسلام سے پھر جائے تو بالاجماع ائمہ اربعہ و بالاتفاق جمہور فقہاء اسکا نکاح خود بخود فسخ ہوجائیگا۔ اس میں قضاءِ قاضی اور حکمِ حاکم کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔

اگر خلوتِ صحیحہ سے قبل مُرتد ہوا ہے تو خاوند پر نصف مہر لازم ہے، اور عورت پر عدت بھی واجب نہیں ہے۔ اور اگر خلوتِ صحیحہ کے بعد مُرتد ہوا ہے تو شوہر پر پورا مہر لازم ہے۔ اور عورت پر عدت بھی واجب ہے۔ نیز اس مُرتد شخص پر عدت کا خرچہ بھی لازم ہے۔ اور عدت گذرنے کے بعد عورت اپنی مرضی سے جہاں چاہے دوسرا نکاح کرکے باعصمت زندگی گذار سکتی ہے۔ (الحیلۃ الناجزہ ص۹۷ وص۱۷۲)

ارتدادِ زوجہ

عورت کے مُرتد ہونے کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ چونکہ لوگوں کے درمیان یہ شہرت ہے کہ ارتداد کیوجہ سے نکاح فسخ ہوجاتا ہے، تو اس بناء پر بعض لوگوں نے مسائل نہ جاننے اور ناواقفیت کی بناء پر فسخِ نکاح کا مسئلہ بنا دیا جس کی بناء پر بہت سی آوارہ عورتیں شوہر سے جان چھڑانے کے لئے مُرتد ہو کر زندگی کے اعمالِ صالحہ برباد کر بیٹھیں۔ حالانکہ عورت کو ارتداد کی وجہ سے شوہر کے نکاح سے آزاد ہو کر دوسری جگہ نکاح کرنیکا ہرگز اختیار نہیں ہے۔

اب اس سلسلہ میں مذہبِ حنفیہ میں تین قول ہیں۔

قول ۱ ظاہر الروایہ: اسکا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے مُرتد ہوجانے سے نکاح تو فوراً فسخ ہوجاتا ہے۔ لیکن عورت کو تجدیدِ اسلام اور شوہرِ اول سے نکاح پر مجبور کیا جائیگا، چاہے مرتد ہوتے وقت عورت کا ارادہ شوہرِ اول سے علیحدگی اختیار

کرنا ہو یا حقیقت میں اسکے عقائد بدل جانے کی وجہ سے مُرتد ہوگئی ہو، ہر صورت میں پہلے شوہر کے پاس رہنے پر مجبور کیا جائیگا۔

قول ۲: نوادر کی روایت۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت دارالاسلام میں مرتد ہوگئی ہے تو اسے باندی بناکر رکھا جائیگا۔ اور اسکے خاوند کا قبضہ اس پر بدستور باقی رہیگا۔ اور اگر غیر اسلامی ممالک میں عورت مُرتد ہوگئی ہے تو وہاں کے علماء اس بات کا فتویٰ دیں گے کہ عورت شوہر کے اختیار سے باہر نہیں ہوتی۔

قول ۳: مشائخِ بلخ و سمرقند اور بعض مشائخ بخاریٰ اور اسماعیل زاہد اور ابونصر دبوسی اور ابوالقاسم صفار وغیرہ کا فتویٰ ہے کہ عورت کے مُرتد ہونیکی صورت میں نکاح فسخ ہی نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ یہ عورت بدستور شوہر سابق کے نکاح میں رہتی ہے۔

اب حاصل یہ نکلا کہ عورت کے مُرتد ہوجانے کی صورت میں حنفیہ کے یہاں تین قول ہیں کہ ظاہرالروایہ کے مطابق نکاح فسخ ہوجاتا ہے لیکن تجدیدِ اسلام کے بعد شوہرِ اوّل کے ساتھ نکاح کرنے پر مجبور کیا جائیگا، دوسری جگہ نکاح کا اختیار نہیں دیا جائیگا۔ اور مشائخ بلخ و سمرقند و بخاریٰ وغیرہ کے قول کے مطابق نکاح فسخ ہی نہ ہوگا۔ بلکہ بدستور باقی رہیگا۔ اور بروایتِ نوادرِ عورت کو کنیز بناکر رکھا جائے گا۔ ان تینوں اقوال میں اگرچہ کچھ اختلاف ہے، لیکن اتنی بات پر تینوں متفق ہیں کہ عورت کو کسی طرح یہ حق نہ دیا جائیگا کہ وہ اپنے پہلے خاوند کے نکاح سے الگ ہوکر دوسری جگہ نکاح کرلے۔

اب ہندوستان میں بحالتِ موجودہ پہلی روایت کو اختیار کرتے ہوئے فسخ نکاح کا حکم دینے کے بعد تجدیدِ نکاح پر مجبور کرنے والی کوئی قوت مسلمانوں کے ہاتھ میں موجود نہیں ہے۔ اور جہاں تھوڑی بہت قوت ہوتی ہے وہاں بھی ہزاروں مشکلات کا سامنا کرنا پڑیگا۔ اسی لئے ظاہرالروایہ پر عمل کرنا ہندوستان میں بحالتِ موجودہ

غیر ممکن ہے۔ اور نوادر کی روایت پر عمل کرنا اس سے زیادہ مشکل ہے۔ اسلئے کہ مُرتدہ عورت کو باندی بنانا ہندوستان میں کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اس لئے بجز اسکے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ مشائخ بلخ وسمرقند وغیرہ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتوٰی دیا جائے کہ عورت مُرتد ہونے کی وجہ سے شوہر کے نکاح سے جُدا ہی نہیں ہوتی ۔۔ بلکہ بدستور شوہر کے نکاح میں باقی رہتی ہے۔

لہٰذا اس فتوٰی کو ہندوستان میں عام کرنے کی ضرورت ہے کہ مُرتد ہونے کی وجہ سے عورت، شوہر کے نکاح سے باہر نہیں ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ شوہر کے لئے اس وقت تک عورت سے استمتاع یا جماع کرنا درست نہ ہوگا۔ جب تک کہ عورت تجدیدِ اسلام نہ کرے۔ اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہر الروایہ کے مطابق تجدیدِ اسلام کے بعد معمولی مہر کے ساتھ تجدیدِ نکاح بھی کر لیا جائے۔ اسلئے کہ تجدیدِ نکاح کے لئے کوئی رکاوٹ حائل نہیں ہوتی ہے۔

یہ الحیلۃ النّاجزہ کی تفصیل کا مختصر خلاصہ ہے۔

واللہ الموفق والمعین۔

اَللّٰھُمَّ تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ۔

یَارَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا
عَلٰی حَبِیْبِکَ خَیْرِ الْخَلْقِ کُلِّھِمِ

شبیر احمد قاسمی مدرسہ شاہی مرادآباد
۱۳ رجب المرجب ۱۴۲۵ھ

(۱۵)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ٥

تراویح میں ختم قرآن پر اُجرت کا لین دین جائز نہیں

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تراویح میں ختم قرآن کی اُجرت کے عدمِ جواز پر ایک مفصل فتویٰ بھی مسلمانوں کے سامنے پیش کر دیا جائے، تاکہ مسلمان ہمیشہ اس بارے میں ہوشیار رہیں۔ یہ ندائے شاہی ستمبر ۲۰۰۴ء کے شمارہ میں شائع ہوا تھا، وہاں سے لیکر پیش کیا جا رہا ہے۔

وَلَا تَشۡتَرُوۡا بِاٰیٰتِیۡ ثَمَنًا قَلِیۡلًا وَّاِیَّایَ فَاتَّقُوۡنِ ٥ (سورہ بقرہ ۴۱)	اور تم میری آیتوں کے بدلے میں دُنیا کی معمولی قیمت وصول مت لیا کرو۔ اور مجھ ہی سے بچتے رہو اور ڈرتے رہو۔

دارالافتاء جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد کا مفصل و مدلل فتویٰ

از: حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی، مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

رمضان المبارک کی آمد قریب ہے۔ مساجد میں حفاظ کی تعیناتی کا عمل جاری ہے۔ بہت سے حفاظ رمضان کے مہینہ کو اپنے لئے سال بھر کی آمدنی کا موسم سمجھتے ہیں، اور باقاعدہ رقومات طے کر کے قرآن کریم سُنانے کا معاہدہ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ طریقہ شریعت کی رُو سے قطعاً جائز نہیں ہے۔ اس پر سخت نکیر کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ قرآن کریم کو نفس تلاوت کی کمائی

کا ذریعہ بنانے پر روک لگائی جاسکے بعض حضرات دانستہ یا نادانستہ طور پر اس معاملہ کو جائز قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، اور اس کے لئے طرح طرح کی تاویلات کا سہارا لیتے ہیں، ضرورت ہے کہ ان تاویلات کی کمزوری کو اُجاگر کیا جائے، تاکہ ناواقف حضرات کسی دھوکہ میں نہ رہیں۔ حسنِ اتفاق کہ اس مسئلہ سے متعلق دارالافتاء مدرسہ شاہی میں ایک استفتاء آیا، جسمیں مستفتی نے بنگلہ دیش کے ایک مفتی صاحب کے جواز کے فتویٰ کو پیش کرکے اس پر دارالافتاء کی رائے مانگی تھی، چنانچہ مفتی جامعہ حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب نے اس کا مفصل جائزہ لیا، اور قرآن وسنت وفقہ کی روشنی میں عدمِ جواز کے دلائل کو منقح کرکے پیش فرمایا۔ اور اس بارے میں حضرات اکابر کی آراء کا خلاصہ بھی جمع فرما دیا جس سے منصف اہلِ علم حضرات یقیناً اطمینان حاصل کرسکیں گے۔

اب افادۂ عام کی خاطر اسے ندائے شاہی میں شائع کیا جارہا ہے، اولاً استفتاء (جس میں جواز کا فتویٰ بھی شامل ہے) ملاحظہ کریں۔ اس کے بعد دارالافتاء مدرسہ شاہی کا جواب ملاحظہ فرمائیں۔

بہ شکریہ ندائے شاہی (مرتب) مفتی محمد سلمان منصورپوری

اجرتِ ختمِ قرآن سے متعلق ایک اہم فتویٰ

حضرت مفتی صاحب الجامعۃ الاسلامیہ دارالعلوم خولنا بنگلہ دیش، دامت برکاتہم

بعد سلام مسنون گذارش ہے کہ ہم لوگ رمضان شریف میں ختم تراویح پڑھ کر حافظ صاحب کو

پیسہ دیا کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ پیسہ دینا جائز ہے یا نہیں۔ اور جائز نہ ہو تو کوئی ایسی صورت ہے کہ جس کی وجہ سے جائز ہو، دلیل کے ساتھ جواب دیکر شکریہ کا موقع عنایت فرمائیں۔

العارض

حافظ محمد قطب الدین محمود نواپاڑہ
متعلم کرٹیا مدرسہ خولنا، بنگلہ دیش

الجواب وبیدہ ازمۃ التحقیق: رمضان کے مہینہ میں ختم تراویح پڑھ کر اجرت دینا جائز ہے۔ چاہے وہ امام حافظ ہو یا قاری، تھوڑا پڑھا ہو یا پورا ختم پڑھا ہو۔ کیونکہ رمضان کے مہینہ کی تراویح میں قرآن پاک کو ختم کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ اور تراویح خاص طور سے ختم قرآن ہی کے لئے ہے۔ جیسا کہ تراویح نماز کی جماعت سنت مؤکدہ یعنی واجب کے قریب قریب ہے۔ ویسا ہی پانچ وقت کی نماز کے لئے اذان دینا و امامت کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ تو اس کے لئے اجرت لینے میں جیسے کوئی منع نہیں ہے، اسی طرح تراویح کی نماز میں بھی اُجرت لینے میں کوئی منع اور رکاوٹ نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں ہی ضروریات دین میں شامل ہیں۔ اور تراویح نماز میں قرآن ختم کرنا صرف تلاوۃ مجردہ نہیں ہے۔ اس کے متعلق مندرجہ اقوال علماء متأخرین کے یہ ہیں مسلمانوں پر جس عبادت کو فرض کیا گیا ہے اس عبادت پر اُجرت لینا جائز نہیں ہے۔ یہی متقدمین کا فتویٰ ہے۔ کیونکہ متقدمین حضرات کے زمانہ میں معلم اور استاذ قرآن اور حدیث کو نیکی سمجھ کر تعلیم دیا کرتے تھے۔ اور طلبہ و متعلمین حضرات ان لوگوں کے احسان کا بدلہ احسان ہی کے ذریعہ دیا کرتے تھے۔ اور ان دونوں فریق یعنی استاذ اور شاگرد کے درمیان کوئی شرط نہیں ہوتی تھی۔ بعد میں یہ حالت پیش آئی کہ مذکورہ چیز امت سے رخصت

ہونے لگی جس کی وجہ سے نہ اس قسم کے اُستاذ ملتے ہیں نہ اس قسم کے طلبہ، کہ بلا اُجرت دین کا کام کریں۔ اسی وجہ سے متاخرین میں سے بعض حضرات نے عبادتِ مؤکدہ پر اُجرت لینے کی اجازت کو اچھا سمجھا اور اس پر فتویٰ دیا۔

صاحبِ ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانی نے لکھا ہے:

ولا الاستیجار على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقه (وبين السطور هذا اعلى رأي المتقدمين) لقوله عليه السّلام اقروا القرآن ولا تاكلوا به وفي آخر ما عهد رسول الله عليه السّلام الى عثمان بن ابي العاص وان اتخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجرا وبعض مشائخنا (وبين السطور مشائخ بلخ) استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التواني في امور الدينية ففي الامتناع يضيع حفظ القرآن وفي الحاشية عل الامتناع شان المتقدمين من اصحابنا بنواجابهم على ما شاهدوا في عصرهم من رغبة الناس في التعليم بطريق الحسبة و مروة المتعلمين في مجازاة الاحسان بالاحسان من غير شرط وامّا في زماننا هذا لعدم المعلمين جميعا. (ہدایہ ۳/۲۸۶)

عمدۃ المتاخرین علامہ ابن عابدین نقل کرتے ہیں: ولا لاجل الطاعات مثل الاذان والحج والامامة وتعليم القرآن والفقه ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والامامة والاذان. (الدرالمختار ۶/۵۵)

ان قولوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں امامت واذان اور تعلیمِ قرآن دیکر اجرت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

رمضان شریف میں نمازِ تراویح کی امامت دوسری نماز کی امامت سے الگ کوئی نماز نہیں ہے۔

دلیل: (۱) الاذان سُنّۃ (وبین السطور مؤکدۃ) (ہدایہ ۱/۸۶)
(۲) الجماعۃ سُنّۃ مؤکدۃ لقول علیہ السّلام الجماعۃ من سُنن الھدٰی
(ہدایہ ۱/۱۲۱) (۳) الجماعۃ سُنّۃ مؤکدۃ ای تشبیہ الواجب فی القوّۃ۔
(الکفایہ ۱/۲۹۹) (۴) لانّ المؤکدۃ فی حکم الواجب فی لحوق الاثم بالترك
(ردّ المحتار ۱/۸۲۴) (۵) وَالسُّنّۃ فیھا (فی ترویحہ) الجماعۃ (ہدایہ ۱/۱۵۱)
(۶) واکثر المشائخ علی ان السُّنۃ فیھا الختم مرّۃ فلا یُترك لکسل
القوم وفی الحاشیۃ والختم مرۃ سُنّۃ مؤکدۃ (ہدایہ ۱/۱۵۱)
تراویح ختم قرآن کے لئے ہے۔ عمدۃ المتاخرین علامہ ابن عابدین نقل کرتے ہیں:
ثمّ اذا ختم قبل اٰخر الشھر قیل لا یکرہ لہٗ ترك التراویح فیما بقی لانّھا
شرعت لاجل ختم القراٰن مرّۃ قال ابو علی النّسفی وقیل یُصلیھا ویقرأ
فیھا ما شاء ذکرہٗ فی الذّخیرۃ (الدر المختار ۲/۴۷)

غلط فہمی کا ازالہ:۔ تلاوت مجردہ اور ایصالِ ثواب پر تراویح کا قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ تراویح کی نماز میں ختم قرآن ہوتا ہے۔ اور تراویح کی نماز دوسری نماز کی طرح ہے۔ رکوع، سجدہ اور ارکان کے اعتبار سے جسمیں کوئی کمی نہیں کی جاتی۔ اسکے باوجود اس کو کس طرح تلاوۃ مجردہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے تلاوتِ مجردہ کی طرح اُجرت لینے کو ناجائز کہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ تلاوتِ مجردہ کے معنی صرف تلاوت کرکے اس کا ثواب پہنچانا اُجرت لیکر جو تراویح کے ساتھ کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتی، بلکہ پانچ وقت کی نماز، جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھانے والے امام کو ضروریاتِ دین کے خاطر اگر اُجرت دینا جائز ہے تو تراویح کی نماز پڑھانے والے امام کو اُجرت دینا کس طرح ناجائز ہو سکتا ہے؟
نمازِ تراویح سنتِ مؤکدہ اور ختم قرآن بھی سنتِ مؤکدہ ہے۔ اگر حافظ کو اُجرت

نہ دی جائے تو وہ قرآن بھول جائیگا، اور صرف تراویح کے لئے کوئی حافظ نہیں ملیگا۔
اگر مل بھی جائے تو عدد کے اعتبار سے بہت ہی کم۔ اب ہر جگہ میں حافظ کو اُجرت
دی جارہی ہے، تو اس کو عموم بلویٰ، الضرورات تبیح المحظورات، دو اصول کے
تحت ضروریاتِ دین کی خاطر وقتیہ نماز کی طرح تراویح پڑھانے والے حافظ کو بھی اُجرت
دینا جائز ہے۔ واللہ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم

غلام رحمٰن

خادم دارالافتاء دارالعلوم مدرخولنا بنگلہ دیش

۲؍۸؍۱۴۲۴ھ

مذکورہ فتویٰ سے متعلق دارالعلوم دیوبند کے ایک طالبعلم کا استفتاء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بخدمت مفتیان کرام دارالافتاء جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد۔

السّلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

بعد سلام مسنون گذارش ہے کہ مذکورہ فتویٰ کے بارے میں آپ حضرات کی
کیا رائے ہے۔ اگر یہ مسئلہ صحیح ہے تو تائید فرمائیں، اور اگر غلط ہے تو مدلل و مفصل
تحریر فرماکر شکریہ کا موقع عنایت فرمائیں، عین نوازش ہوگی۔

فقط والسّلام

العارض مصطفیٰ کمال بنگلہ دیشی

متعلم دارالعلوم دیوبند

اجرتِ تراویح کے عدمِ جواز پر دارالافتاء جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد کی طرف سے ایک جامع اور مفصل فتویٰ

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

الجواب وباللہ التوفیق ———— حامداً ومصلیاً ومسلماً

برادرِ عزیز جناب مولوی مصطفیٰ کمال صاحب متعلم دارالعلوم دیوبند! آں عزیز نے ختم قرآن پر اُجرت کے جواز پر جناب مفتی غلام رحمٰن صاحب کا مفصل فتویٰ روانہ فرمایا ہے۔ اس فتویٰ کو بار بار پڑھا گیا اور اسکے بالمقابل حضرات فقہاءِ کرام اور اکابر اہلِ فتاویٰ کی عبارات اور ان کی آراء پر بھی بار بار نظر ڈالی گئی، آخر اس نتیجہ پر پہونچا کہ مذکورہ فتویٰ فقہاءِ عظام اکابر اہلِ فتاویٰ اور جمہور امت کے خلاف ہے اور جتنے قیاس واستدلال سے کام لیا ہے وہ بھی درحقیقت برمحل نہیں ہے۔ اسلئے مذکورہ فتویٰ صحت پر محمول نہیں ہے، اور نہ ہی تراویح میں قرآن سنا کر اُجرت لینا جائز اور درست ہے۔ لینے والے اور دینے والے دونوں گنہگار ہوں گے۔ مذکورہ فتویٰ سے متعلق چند مخصوص تسامحت کی نشاندہی کیجاتی ہے۔

(۱) مذکورہ فتویٰ میں تراویح کے ختم قرآن کو تعلیم قرآن پر قیاس کیا گیا ہے۔ یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ ختم قرآن ایک مستقل چیز ہے اور تعلیم قرآن اس سے الگ دوسری چیز۔ اسلئے کہ تراویح میں قرآن پڑھنے اور استاذ وشاگرد کے درمیان تعلیم دینے میں بہت بڑا فرق ہے، کیونکہ تعلیم قرآن میں سیکھنا سکھانا مقصود ہوتا ہے۔ ایک ایک آیت کو بار بار پڑھ کر اور پڑھا کر استاذ کی طرف سے شاگرد کو سکھانے اور یاد کرانے میں محنت ہوتی ہے۔ اور تراویح میں قرآن پڑھنے والے اور

سننے والے کے درمیان یہ محنت اور سیکھنا سکھانا لازم نہیں آتا۔ بلکہ وہ محض تلاوتِ مجرّدہ کے مشابہ و مُرادف اور اسی کے حکم میں ہے۔

ثمّ استثنوا تعلیم القرآن من الطّاعاتِ و بعضهم استثنیٰ ایضاً تعلیم الفِقه وَ الإمامة والاذان والاقامة کمَا علمت ذٰلك ممّا نقلناه عن المتونِ وَغیرِ هَا وهٰذا من اقوی الادلة علیٰ مَا قلنا من ان مَا افتوا به لیسَ عَامًا فی کلّ طاعةٍ بَل هو خاص بما نصوا علیه ممّا وجد فیه عِلّة الضرورة والاحتیاج۔ (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۳) لہٰذا فاضل مفتی صاحب کا قیاس درست نہیں ہے۔

(۲) فاضل مفتی صاحب نے تراویح میں قرآن سُنانے کو عام نمازوں کی امامت کے مشابہ قرار دینے میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور ساتھ میں حضرات فقہاء اور اکابر اہلِ فتاوٰی کی رائے پر بڑے زوردار الفاظ سے رَد فرمایا ہے، کہ تلاوتِ مجردہ اور ایصالِ ثواب پر تراویح کا قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس میں فاضل مفتی صاحب کو سخت مسامحت ہوئی ہے۔ انہوں نے استدلال کرتے وقت محض تراویح کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تراویح میں ختمِ قرآن کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔ لیکن سیاق وسباق اور مفتی صاحب کا مقصد اس عبارت سے یہی ہے کہ تراویح میں قرآن سنانے کو تلاوتِ مجرّدہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ فاضل مفتی صاحب کو اس تردید میں مسامحت اس لئے ہوئی ہے کہ انہوں نے نماز تراویح اور ختمِ قرآن کو ایک ہی کر دیا ہے۔ اور دونوں چیزوں کو ایک دوسرے سے لاینفک بنا دیا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے یہ دعوٰی بھی کیا ہے کہ تراویح پڑھنے کی بنیاد قرآن سُنانا ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر غیر حافظ عالمِ دین تراویح کی نماز میں امامت کریگا تو کیا تراویح کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔؟ میرے خیال میں تو فاضل

مفتی صاحب ضرور جواب دیں گے، کہ تراویح کی نماز صحیح ہوجائیگی۔ تو پھر تراویح میں ختم قرآن لازم کہاں سے آیا، بلکہ بعض دفعہ لوگوں پر شاق گذرنے کی صورت میں بغیر ختم کے مختصر سورتوں سے قرآن پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ جیسا کہ فقہاء کی حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

وقيل من سُورة الفيل إلى الآخر مرّتين وهو الاحسن عند اكثر المشائخ وفى اكثر المعتبرات الافضل فى زمانِنا ان يقرأ بما لايؤدى الى تنفير القوم عن الجماعة لانّ تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة وبه يفتىٰ۔
(مجمع الانهر بيروت ١/١٣٧، مجمع الانهر جديد ١/٢٠٣)

درحقیقت صحیح بات یہی ہے کہ دو سنتیں الگ الگ ہیں۔ جیسا کہ موصوف نے بھی اپنی تحریر کے اخیر میں اسکا اقرار کیا ہے۔

(۱) نفس تراویح کی نماز جو مختصر سے مختصر سورتوں کے ذریعہ بھی پوری ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ جن مساجد میں ختم قرآن نہیں ہوتا ہے ان میں سے اکثر مساجد میں الم ترکیف سے تراویح کی نماز ہوتی ہے، اس سے بھی تراویح کی سنت مکمل طریقہ سے ادا ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ فقہاء کی عبارات ذیل سے یہ بات صاف واضح ہوجاتی ہے۔

لو قرأ ثلاثاً قصاراً أو آيةً طويلةً فى الفرضِ فقد احسن ولم يسئ، فما ظنّك بالتراويح وفى فضائل رمضان للزاهدى: افتى ابو الفضل الكرمانى والوبرى انه اذا قرأ فى التراويح الفاتحة وآيةً أو آيتين لايكره ومن لم يكن عالِمًا بأهلِ زمانه فهو جاهل (الدر المختار مع الشامى زكريا ٢/٤٩٨) والمتأخرون كانوا يفتون فى زمانِنا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها (شامى زكريا ٢/٤٩٨) وفى التجنيس: واختار بعضهم سورة الإخلاص فى كلّ ركعة،

وبعضھم سُورۃ الفیل ای البداءۃ منھا ثم یعید ھا وھٰذا احسن لئلا یشتغل قلبہ بعدد الرکعات قال فی الحلیۃ، وعلیٰ ھٰذا استقر عمل ائمۃ اکثر المساجد فی دیارنا۔ (شامی زکریا ۲/۴۹۸) ای البداءۃ منھا الیٰ اٰخرہٖ ای الی اٰخر القراٰن فی عشر رکعات ثم یعید من سورۃ الفیل الی الاٰخر فی العشر الثانی (تقریرات رافعی ۹۲ مع الشامی زکریا ۲/۴۹۸)

(۲) تراویح میں سہولت سے ہوسکے تو قرآن کریم ختم کیا جائے۔ اس میں بھی تفصیل یہ ہے کہ اگر آسانی سے ہوسکے تو تین ختم کرے۔ یہ بھی نہ ہو سکے تو ایک ختم کرے۔ اور اگر ایک ختم بھی لوگوں پر شاق گذرے تو پھر ختم قرآن نہ کرے۔ بلکہ مختصر سُورتوں کے ساتھ تراویح کی نماز پڑھ لی جائے۔ جیسا کہ حسب ذیل فقہی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ والختم مرّۃ سنۃ ومرّتین فضیلۃ وثلاثاً افضل ولا یترك الختم لکسل القوم لکن فی الاختیار: الافضل فی زماننا قدر مالا یثقل علیھم۔ (الدر المختار مع الشامی زکریا ۲/۴۹۷)

اب ان عبارات سے صاف واضح ہوگیا کہ تراویح اور ختم قرآن دونوں الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ تراویح کی سنت عمومی سنت مؤکدہ ہے۔ عالم، حافظ، عامۃ المسلمین سب کے لئے نفس تراویح جو ما یجوز بہ الصلوٰۃ قرارت کے ذریعہ سے پوری ہوسکتی ہے سنت مؤکدہ ہے۔ جیسا کہ دنیا کی لاکھوں مساجد میں مختصر قرارت اور الم ترکیف سے تراویح کی نماز ہورہی ہے۔ اور وہ لوگ اسی سے تراویح کی سُنت کا ثواب حاصل کررہے ہیں۔ اور تراویح میں قرآن ختم کرنے کی سنت بالکل الگ دوسری چیز ہے۔ اور یہ سنت عمومی اور آفاقی نہیں ہے، بلکہ خصوصی اور جُزوی ہے۔ اور وہ بھی بشرط گنجائش اور بشرطِ سہولت ہے۔ اس سنت کو حاصل کرنے کے لئے ناجائز اور حرام طریقہ یعنی اُجرت دیکر قرآن سُننا اور اُجرت لیکر قرآن سُنانا کس طرح جائز

ہو سکتا ہے؟ جو کہ نہ تراویح کا جزوِ حقیقی ہے اور نہ ہی تراویح کے لئے لازم ہے جیسا کہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ ویمنع القاری للدنیا والآخذ والمعطی آثمان، فالحاصل: ان ماشاع فی زماننا من قراءة الاجزاء بالاجرة لایجوز، لان فیه الامر بالقراءة واعطاء الثواب للآمر والقراءة لاجل المال فاذا لم یکن للقاری ثواب لعدم النیة الصحیحة فاین یصل الثواب الی المستاجر ولولا الاجرة ماقرأ احد لاحد فی هذا الزمان، بل جعلوا القرآن العظیم مکسبا ووسیلة الی جمع الدنیا انا للہ وانا الیہ راجعون۔ (شامی زکریا ۹/ ۷۷، شامی کراچی ۶/ ۵۶)

(۳) فاضل مفتی صاحب نے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک غیر مفتیٰ بہ اور کمزور قول کو نقل کر کے دعویٰ کیا ہے کہ تراویح ختمِ قرآن ہی کے لئے ہے یعنی تراویح کا مقصد ہی ختم قرآن کرنا ہے۔ نفس نماز تراویح مقصد نہیں ہے۔ لہٰذا اگر پانچ دن میں دس دن میں قرآن ختم ہو جائے تو آئندہ دوسرے اور تیسرے عشرہ میں اگر تراویح نہ پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ فقہاء کے اقوال میں نہایت کمزور اور ناقابلِ اعتبار قول ہے۔ مفتی کے لئے معتبر اور مفتی بہ قول کی موجودگی میں غیر مفتی بہ اور کمزور وضعیف قول پر فتویٰ جاری کرنا ممنوع ہے۔ اس مسئلہ میں مفتی بہ اور معتبر قول یہی ہے کہ تراویح صرف ختم ہی کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ مستقل سنت ہے، جو ماہ رمضان کے شروع سے آخر تک مسلسل جاری رہتی ہے۔ لہٰذا جن مساجد میں ختم قرآن کا سلسلہ ہے، اور دس یا پندرہ دن میں قرآن ختم ہو جاتا ہے تو بقیہ ایام اخیر مہینہ تک مختصر سورتوں کے ساتھ تراویح کا سلسلہ جاری رکھنا مسنون اور افضل ہے۔ اسی طرح جن مساجد میں ختمِ قرآن نہیں ہوتا، اور مختصر قرأت سے نماز تراویح پڑھی جاتی ہے ان میں بھی پورا رمضان بغیر ختم قرآن کے نماز تراویح پڑھنا سنتِ مؤکدہ ہے۔

اسی پر فقہاء کا فتویٰ ہے جیسا کہ حسب ذیل عبارات فقہیہ سے واضح ہوتا ہے۔

لوحصل الختم لیلۃ التاسع عشر او الحادی و العشرین لاتترک التراویح فی بقیۃ الشھر لانھا سنۃ کذا فی الجوھرۃ النیرۃ الاصح انہ یکرہ لہ الترک کذا فی السراج الوھاج (ہندیہ ۱/۱۱۸) ولوختم فی التراویح فی لیلۃ ثم لم یصل التراویح جاز بلا کراھۃ لانہ ماشرعت التراویح الا للقراءۃ وقیل الافضل ان یقرأ فیھا مقدار مایقرأ فی المغرب وقیل آیتین متوسطتین، وقیل آیۃ طویلۃ او ثلاث آیات قصار وھذا احسن وبھذا افتی المتأخرون (مجمع الانہر الجدید بیروت ۱/۲۰۴) وقیل من سورۃ الفیل الی الآخر مرتین وھو الاحسن عند اکثر المشائخ وفی اکثر المعتبرات الافضل فی زماننا ان یقرأ بما لایؤدی الی تنفیر القوم عن الجماعۃ لان تکثیر الجماعۃ افضل من تطویل القراءۃ وبہ یفتی (مجمع الانہر الجدید بیروت ۱/۲۰۴) واما الذی ھو سنن الصحابۃ فصلوۃ التراویح فی لیالی رمضان، وقولہ اما صفتھا فی سنۃ کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ قال: القیام فی شھر رمضان سنۃ لاینبغی ترکھا۔
(بدائع الصنائع زکریا ۱/۲۴۴)

(۴) مذکورہ فتویٰ میں ختم قرآن پر اُجرت کے جواز کے لئے فاضل مفتی صاحب نے بار بار اس طرح کی عبارتیں لکھی ہیں کہ جب عام نمازوں کی امامت پر اُجرت دینا جائز ہے تو رمضان شریف میں نماز تراویح کی امامت دوسری نماز کی امامت سے الگ کوئی نماز نہیں ہے۔ اور کہیں لکھا ہے کہ تراویح کی نماز دوسری نماز کی طرح ہے۔ رکوع، سجدہ، ارکان کے اعتبار سے اس میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، تو عجیب حیرت کی بات یہ ہے کہ دعویٰ یہ کرتے ہیں کہ تراویح میں ختم قرآن پر اُجرت لینا جائز ہے۔

اور جب دلیل اور قیاس و مقیس علیہ اور مشبہ مشبہ بہ پیش کرتے ہیں تو اس میں نماز تراویح کو پیش کرتے ہیں ختم قرآن کا ذکر نہیں کرتے۔ حالانکہ موضوعِ بحث ختم قرآن پر اُجرت کا جواز اور عدمِ جواز ہے۔ نفس تراویح پر اُجرت کا جواز اور عدم جواز نہیں ہے۔ اگر کسی جگہ الم ترکیف سے تراویح کی نماز ہوتی ہے۔ اور امام اس پر اُجرت لیتا ہے تو میری معلومات میں فقہاءِ متأخرین اور اکابر اہلِ فتاویٰ میں سے کسی نے بھی اس کے عدمِ جواز کا فتویٰ نہیں دیا ہے۔ یہ عجیب خلطِ مبحث ہے۔ حالانکہ اخیر میں موصوف نے تراویح اور ختم قرآن کو الگ الگ دو سُنتیں جُدا گانہ تسلیم بھی کیا ہے۔ حضرات فقہاء اور اکابر اہلِ فتاویٰ ختم قرآن کی سُنیت کے بھی قائل ہیں، اور اس پر اُجرت لینے کی حرمت کے بھی قائل ہیں۔ موضوع بحث ختم قرآن والی سنت ہے۔ نہ کہ نمازِ تراویح والی سنت۔ نیز تلاوتِ قرآن پر اُجرت لینے کی ممانعت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ اور اذان و اقامت پر اُجرت لینا نصِ قطعی سے ثابت نہیں ہے۔ اسلئے دونوں ایک نہیں ہیں۔ اور نہ ہی ایک دوسرے کے لئے مقیس علیہ بن سکتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء نے صاف الفاظ میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ کہ ضرورت کی بناء پر تعلیم قرآن، فقہ، حدیث، تفسیر، اذان، امامت، قضاء اور افتاء پر اُجرت کی گنجائش قرار دیکر صاف الفاظ میں فرمایا ہے کہ ان کے ماعدا پر اُجرت لینا جائز نہیں ہے۔ پھر مزید قراءتِ قرآن کو خاص طور پر متعین کر کے ذکر کیا ہے کہ اس پر اُجرت لینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ فقہاء کی حسب ذیل عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

وقد اتفقت كلمتهم جميعًا على التصريح بأصلِ المذهب من عدم الجواز، ثم استثنوا بعده ما علمته فهذا دليل قاطع وبرهان ساطعٌ على ان المفتى به ليس هو الاستئجار على كلِّ طاعةٍ بل على ما

ذکروہ فقط ممانیہ ضرورۃ ظاہرۃ تبیح الخروج عن اَصلِ المذہب من طرد المنع فان مفاہیم الکتب حجّۃ ومفہوم لقب علیٰ ماصرح بہ الاصولیون بل ہو منطوق فان الاِستثناء من ادوات العموم کماصرحوا بہ ایضًا (شامی زکریا ۹/۷۶) یظہر لک انّ العلّۃ فی جواز الاستیجار علیٰ تعلیم القراءۃ والفقہ والاذان والامامۃ ہی الضرورۃ واحتیاج الناس الیٰ ذٰلک وان ہٰذا مقصود علیٰ ہٰذہٖ الاشیاء دون مَاعداہا ممالاضرورۃ الی الاستیجار علیہ (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۱) ثم استثنوا تعلیم القرآن من الطاعات وبعضہم استثنیٰ ایضًا تعلیم الفقہ والاِمامۃ والاذان والاقامۃ کما علمت ذٰلک مما نقلناہ عن المتون وغیرہا وہٰذا مزاقوی الادلۃ علیٰ مَا قلنا من ان مَا افتوا بہ لیس عَامًا فی کل طاعۃ بل ہو خاص بمانصوا علیہ مما دجد فیہ علّۃ الضرورۃ والاحتیاج (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۲) ان مَا اجازہ المتأخرون انما اجازوہ للضرورۃ ولاضرورۃ فی الاستیجار علی التلاوۃ فلا یجوز (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۸)

اور جو یہ بات لکھی گئی کہ امام ترکیت وغیرہ سے نفس تراویح پر اُجرت کے عدم جواز کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ صرف اسی وقت ہے جبکہ صرف امامت تراویح ہی مقصود ہو ختم قرآن مقصود نہ ہو۔ اگر ختم قرآن کو مقصود بنا کر تراویح کے لئے الگ سے امام رکھنے کا حیلہ کیا جائیگا تو یہ حیلہ مفید حلت نہیں ہوگا۔ چنانچہ حکیم الامت حضرت مولینا اشرف علی تھانوی نے اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ " یہ جواز کا فتویٰ اس وقت ہے جب امامت ہی مقصود ہو۔ حالانکہ یہاں مقصود ختم تراویح ہے۔ اور یہ محض حیلہ دیانات میں جو کہ معاملہ فیما بین العبد وبین اللہ ہے حیل مفید جواز واقعی کو نہیں ہوتے۔ لہٰذا یہ ناجائز ہوگا۔ (امداد الفتاویٰ ۱/۴۸۵)

اسلئے یہ غلط فہمی ہرگز نہ ہونی چاہیئے کہ جب نفس تراویح میں امامت پر اُجرت کی حلت ہوگئی تو ختمِ قرآن پر بھی حلت آجائے گی۔ ختمِ قرآن پر اُجرت بہرحال حرام رہے گی۔

(۵) موصوف نے اس بات پر بھی بہت زور لگایا ہے کہ سنت کو سنت پر قیاس کیا جائے، کہ اذان بھی سنت، امامت بھی اور ختمِ قرآن بھی سنت ہے۔ جب اذان وامامت کی سنت کی ضرورت کی بقاء کے لئے اُجرت لینا دینا درست ہے تو ختمِ قرآن کی سنت کی بقاء کے لئے بھی اُجرت لینا درست ہونا چاہیئے۔ موصوف کا اپنے دعوٰی کے ثبوت کے لئے یہی مرکزِ استدلال ہے۔ اس میں موصوف نے یہ خیال نہیں کیا ہے کہ جماعت اور اذان کی سُنت اپنی اپنی جگہ مستقل بالذات ہے۔ مگر تراویح میں ختمِ قرآن کی سُنت مستقل بالذات نہیں ہے، بلکہ ایسی ضمنی اور اضافی سنت ہے کہ اس سُنت کے بغیر نفس نماز تراویح میں کوئی کمی نہیں آتی، بلکہ اس کی سنیت بدستور باقی رہ جاتی ہے، کہ اذان اور امامت ایسی مستقل بالذات سنت ہے کہ اگر مؤذن نہ ہو تو اذان کا وجود نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اگر امام نہو تو جماعت کا وجود نہیں ہوسکتا۔ اور اذان وجماعت کا وجود ضروریاتِ دین اور شعائرِ اسلام میں سے ہے۔ اور ان کی اُجرت کی ممانعت قرآن کریم کی نصِ قطعی سے ثابت نہیں ہے۔ اسلئے فقہاءِ متاخرین نے ضرورت کی وجہ سے ان کی اُجرت کے جواز پر فتوٰی دیا ہے، مگر نماز تراویح میں قرآن کریم کا ختم کرنا ایسی مستقل بالذات سنت نہیں کہ اس کے نہ ہونے کی وجہ سے نفس نماز تراویح اور نماز تراویح کی امامت کا وجود ختم ہوجاتا ہو، بلکہ نفس نماز تراویح اور اس کی امامت بدستور باقی رہ جاتی ہے، نیز ختمِ قرآن کی تلاوت اور تلاوتِ مجردہ دونوں بالکل یکساں ہیں۔ اور تلاوت مجردہ پر اُجرت کی حرمت قرآن کریم کی نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول لَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا (سورۂ مائدہ آیت ٤٤) تو پھر ایسی صورت میں ختم قرآن

کی سنت اذان و امامت کی سنت کے برابر کیسے ہو سکتی ہے؟ اور ختمِ قرآن کی سنت کو اذان و امامت کی سنت کے برابر قرار دیکر اس پر اُجرت کو جائز کہنا قطعاً غلط اور بے عقلی کی بات ہوگی۔ اسی وجہ سے حضرات فقہاء نے ضرورت کی وجہ سے جن امور میں اجرت لینے کی گنجائش دی ہے ان کو نامزد بھی کر دیا ہے۔ اور ان کے ماعدا میں اُجرت کو ناجائز کہا ہے۔ اور ختمِ قرآن کی اُجرت بھی ماعدا میں شامل ہے۔ جیسا کہ حسبِ ذیل عباراتِ فقہیہ سے واضح ہوتا ہے۔

انّما اجازہ المتأخرون انّما اجازوہ للضرورۃ ولاضرورۃ فی الاستیجار علی التلاوۃ فلا یجوز (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۸) یظھر لك ان العلۃ فی جواز الاستیجار علی تعلیم القراءۃ والفقہ والاذان والامامۃ ھی الضرورۃ و احتیاج الناس الیٰ ذٰلك وان ھٰذا مقصورٌ علیٰ ھٰذا الاشیاء دون ماعداھا ممّا لاضرورۃ الی الاستیجار علیہ۔ (رسائل ابن عابدین ۱/۱۶۱)

(۶) موصوف نے جواز کے لئے ایک علت یہ بھی بیان کی ہے کہ اگر حافظ کو اُجرت دیکر اس کا قرآن نہ سُنا جائے تو حافظ صاحب قرآن بھول جائیں گے، اس لئے "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ضروریاتِ دین کی خاطر وقتیہ نماز کی طرح حافظ صاحب کو بھی اُجرت دینی چاہئے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ حافظ صاحب کے قرآن یاد رکھنے کے ذمہ دار یہی مقتدی حضرات ہیں یا خود حافظ صاحب اس کے مکلف ہیں۔ کیا حافظ صاحب اگر قرآن بھول جائیں گے تو اللہ کے یہاں قرآن بھولنے کی جو سزا ہے اس میں عوام الناس بھی شامل ہوں گے یا صرف حافظ صاحب پر ہوگی۔ شاید مفتی صاحب کو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑیگا کہ قرآن بھولنے کی سزا صرف حافظ صاحب کو ملے گی، عوام اور مقتدیوں کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

عن انس بن مالك رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

عرضت علی اجور امّتی حتی القذاۃ یخرجہا الرّجل من المسجد وعرضت علی ذنوب امّتی فلم اَرَ ذنبًا اعظم من سورۃ من القراٰن اَوْ اٰیۃ اوتیہا رجلٌ ثم نسیہا۔ (ترمذی شریف ۲/۱۱۹)

نیز کیا حافظِ قرآن کے لئے یاد کرنے اور پڑھنے کا سال بھر میں یہی ایک مہینہ ہے یا بارہ مہینے اور ہمیشہ قرآن پڑھنے اور یاد رکھنے کا مکلف ہے۔ اس میں شاید مفتی صاحب بھی جواب دیں گے کہ ہمیشہ قرآن پڑھنے اور یاد رکھنے کا مکلف ہے۔ ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ رمضان میں پڑھنے کا شوق زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ اسلئے حافظ صاحب کے قرآن بھولنے کے خطرے کو عمومی سطح پر ضروریاتِ دین میں شامل کرنا کہاں تک درست ہے۔ نیز جو حفاظ اُجرت کے بغیر قرآن نہیں پڑھتے ہیں ان کے قرآن بھول جانے سے دین اور قرآن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اللہ نے خود فرمایا ہے کہ اِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ: (سورۂ حجر ۹) اس کی حفاظت کا ذمہ اللہ نے خود ہی لے لیا ہے۔ نیز خود ہمارے شہر مرادآباد میں تقریباً چھ سو مسجدیں ہیں۔ رمضان آنے سے کئی مہینہ پہلے سے ایک ایک مسجد میں کئی کئی حافظ بغیر اُجرت کے قرآن سنانے کے لئے ذمہ دارانِ مسجد کی خوشامد کرتے رہتے ہیں کہ کسی طرح قرآن سنانے کا موقع مل جائے، پھر مفتی صاحب کا یہ گمان کرنا کہاں تک درست ہے کہ دُنیا کے تمام حفاظ کا حال یہی ہے کہ اُجرت کے بغیر پڑھنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔

اکابر اہلِ فتاویٰ اور مشائخِ عظام کا متفقہ فتویٰ

اب اخیر میں حضرات اکابر علماء اور اُولو العزم اہلِ فتاویٰ جن کے ایک ایک فرد کے فتوی کو سند کے درجہ میں مانا جاتا ہے ان میں سے گیارہ مستند اکابر کا متفقہ فتویٰ الگ الگ طور پر مختصر انداز سے نقل کر دیتے ہیں تاکہ امت میں اس سلسلہ میں

بیداری پیدا ہو اور صحیح مسئلہ پر عمل کرسکے۔ اور ہر کسی کے اُلٹے سیدھے اور غلط فتوی سے گریز کرسکے۔

(۱) حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے ہیں: تراویح میں جو کلام اللہ پڑھے یا سُنے اس کی اجرت دینا حرام ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ/۳۹۲)

(۲) حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ فرماتے ہیں: اُجرت دیکر قرآن سُننا شرعًا جائز نہیں، لینے والا اور دینے والا دونوں گنہگار ہیں۔ اور اگر بغیر تعیینِ اُجرت سنایا جائے اور ختمِ قرآن کے بعد بطور تبرّع دیا جائے تو اصح قول کی بناء پر یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ (فتاویٰ مظاہر علوم المعروف بفتاویٰ خلیلیہ ۱/۴۸)

(۳) حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: حاصل جواب یہ ہوا کہ رواجِ مذکور فی السّوال محض باطل اور مخالفِ شرع ہے۔ اور ایسا ختم ہرگز موجبِ ثواب نہیں، بلکہ موجبِ معصیت ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۱/۴۸۱)

(۴) حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں: قرآن مجید تراویح میں سُنانے کی اُجرت لینا دینا جائز نہیں ہے۔ (کفایت المفتی ۲/ ۲۶۵)

(۵) حضرت مفتی اعظم مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ فرماتے ہیں: اُجرت پر قرآن شریف پڑھنا درست نہیں ہے، اور اس میں ثواب نہیں ہے۔ اور بحکم المعروف کالمشروط جن کی نیت لینے دینے کی ہے وہ بھی اُجرت کے حکم میں ہے، اور ناجائز ہے۔ اس حالت میں صرف تراویح پڑھنا اور اُجرت کا قرآن شریف نہ سُننا بہتر ہے۔ اور صرف تراویح ادا کرلینے سے قیامِ رمضان کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔

(فتاویٰ دار العلوم ۴/۲۴۶)

(۶) حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: چھوٹی سورتوں سے نمازِ تراویح ادا کریں، اُجرت دیکر قرآن نہ سنیں۔ کیونکہ قرآن سُنانے پر اُجرت لینا اور دینا

حرام ہے۔ (جواہر الفقہ ۱/۳۸۲)

اور امداد المفتیین میں فرماتے ہیں: اُجرت لیکر قرآن پڑھنا اور پڑھوانا گناہ ہے۔ اسلئے تراویح میں چند مختصر سورتوں سے بیس رکعات پڑھ لینا بلاشبہ اس سے بہتر ہے کہ اُجرت دیکر پورا قرآن پڑھوائیں۔ (امداد المفتیین ۳۶۵)

(۷) حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ فرماتے ہیں: محض تراویح میں قرآن سنانے پر اُجرت لینا اور دینا جائز نہیں۔ دینے والے اور لینے والے دونوں گنہگار ہوں گے، اور ثواب سے محروم رہیں گے، اگر بلا اُجرت سُنانے والا نہ ملے تو الم ترکیف سے تراویح پڑھیں۔ (فتاویٰ محمودیہ ۷/۱۷۱)

(۸) حضرت مفتی رشید احمد صاحب فرماتے ہیں: خدمت کے نام سے نقد یا کپڑے وغیرہ دینا بھی معاوضہ ہی ہے، اور اُجرت طے کرنے کی بہ نسبت زیادہ قبیح ہے۔ اسلئے کہ اس میں دو گناہ ہیں، ایک قرآن سُنانے پر اُجرت کا گناہ اور دوسرا جہالتِ اُجرت کا گناہ۔ (احسن الفتاویٰ ۳/۵۱۴)

(۹) حضرت مفتی محمد یٰسین صاحب فرماتے ہیں: تراویح میں ختمِ قرآن پر اُجرت مقرر کرنا خواہ صراحۃً ہو جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں یا بطور عرف و عادت ہو جیسا کہ عموماً آجکل رائج ہے، دونوں صورتوں میں جائز نہیں۔

(فتاویٰ احیاء العلوم ۱/۱۹۸)

(۱۰) حضرت مفتی عبدالرحیم صاحبؒ فرماتے ہیں: بیشک تراویح اُجرت لینا دینا ناجائز ہے۔ لینے والا اور دینے والا دونوں گنہگار ہوتے ہیں۔ اس سے اچھا یہ ہے کہ الم ترکیف سے تراویح پڑھی جائے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۱/۳۲۹)

(۱۱) بریلوی مکتبِ فکر کا فتویٰ: مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بریلوی مکتبِ فکر کے بھی مشہور و معروف عالم جناب مولانا مفتی امجد علی صاحب قادری اعظمی کا

ایک معتبر فتوٰی بعینہٖ یہاں لکھ دیا جائے تاکہ بریلوی مکتبِ فکر کے لوگ بھی اس مسئلہ سے متنبہ ہوجائیں اور حرام میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہوجائیں، ملاحظہ ہو: "آج کل اکثر رواج ہوگیا ہے کہ حافظ کو اُجرت دیکر تراویح پڑھواتے ہیں یہ ناجائز ہے۔ دینے والا اور لینے والا دونوں گنہگار ہیں۔ اُجرت صرف یہی نہیں کہ پیشتر مقرر کرلیں کہ یہ لیں گے، یہ دیں گے۔ بلکہ اگر معلوم ہے کہ یہاں کچھ ملتا ہے، اگرچہ اس سے طے نہ ہوا، یہ بھی ناجائز ہے۔ کہ المعروف کالمشروط، ہاں اگر کہہ دیں کہ کچھ نہیں دونگا یا نہیں لونگا، پھر پڑھے اور حافظ کی خدمت کریں تو اس میں حرج نہیں ہے کہ الصریح یفوق الدلالۃ" (بہار شریعت ۴/۳۵ قادری بکڈپو)

اب اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ تمام فقہاء متقدمین اور متاخرین اور تمام مستند اکابر اہلِ فتاوٰی کا اجماع اور اتفاق اس بات پر ہے کہ تراویح میں قرآن ختم کرکے اُجرت لینا اور دینا دونوں حرام اور گناہِ عظیم ہیں۔ اسلئے مسلمانوں کو اس کے خلاف فتوٰی سے متنبہ ہوجانا اور دُوری اختیار کرنا لازم اور ضروری ہے۔ فقط

واللہ سُبحانہٗ وتعالٰی اعلم
کتبہٗ:

(۱۶)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جدید آلات اور چاند کا ثبوت

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ فِی السَّمَآءِ بُرُوْجًا وَّجَعَلَ فِیْهَا سِرَاجًا وَّقَمَرًا مُّنِیْرًا. وَجَعَلَ الْقَمَرَ مَوَاقِیْتَ لِلنَّاسِ. وَصَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی شَمْسِ الْهِدَایَةِ وَالْیَقِیْنِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَسَلَّمَ.

چاند کا ثبوت کیسے ہو؟

جب مطلع غبار آلود ہو تو ۲۹ شعبان کو رمضان کے چاند کے ثبوت میں بالاتفاق ایک ثقہ آدمی کی شہادت معتبر ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل ۳۶ میں دیکھی جا سکتی ہے. اور ہلال ذی الحجہ کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ مطلع غبار آلود ہونے کی حالت میں ایک ثقہ آدمی کی خبر معتبر ہے یا دو گواہوں کی شہادت لازم ہے. اس کی تفصیل ص۲۲ میں موجود ہے۔

اور ہلالِ فطر کے بارے میں مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ دو عادل آدمیوں کی شہادت لازم ہے۔ اور اس میں شخص واحد کی شہادت معتبر نہیں — بلکہ طریق موجب کی چاروں

صورتوں میں سے کسی ایک سے رؤیت کا ثبوت لازم ہے۔ اب ہمارے اس مضمون کی پوری توجہ اسی مسئلہ سے متعلق ہے، اس میں جتنی بحث کی گئی ہے وہ سب اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے ہے۔

طریقِ مُوجب

طریقِ موجب کا مطلب یہ ہے کہ اس طریقہ سے ثبوت ہوجائے کہ جس پر عمل کرنا واجب ہوجاتے ہے۔ اور اس کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) دُو عادل شخص متبع شریعت، حاکم مسلم یا ہلال کمیٹی کے پاس آکر ازخود چاند دیکھنے کی شہادت دیدیں۔

(۲) دُو عادل متبعِ شریعت آدمی مذکورہ ذمّہ دار کے پاس آکر اس بات کی شہادت دیدیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے فلاں ذمّہ دار کے سامنے فلاں تاریخ کی رؤیت کی شہادت دُو عادل شخص نے دی ہے۔

(۳) دُو عادل آدمی آکر یہ شہادت دیں کہ فلاں شہر کے فلاں ذمّہ دار نے ثبوتِ رؤیت کا فیصلہ دے دیا ہے۔

(۴) استفاضہ یعنی کسی علاقہ میں رؤیت ہوجانے کے بارے میں کثیر تعداد کے لوگ ہر طرف سے آکر خبر دیں، یا متعدّد اخبار، ٹیلیفون اور ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مسلسل خبریں آجائیں، جس سے خبر دینے والوں کی سچائی کا ظنِ غالب پیدا ہوجائے تو اس کو بھی شرعی شہادت کا درجہ حاصل ہے۔ اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہوجاتا ہے۔ اور اس خبر دینے والے کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ اس کی تفصیل

آگے آرہی ہے[1]

مذکورہ چاروں طریقوں میں سے تین طریقے علامہ شامیؒ نے ایک جگہ نقل کیے ہیں جو ان الفاظ سے موجود ہیں۔

(۱) طریق موجب کأن یتحمّل اثنان الشہادۃ او یشہدا علی حکم القاضی او یستفیض الخبر۔[2]

طریق موجب یہ ہے کہ دو عادل آدمی خود چاند دیکھنے کی شہادت دیدیں، یا دو عادل آدمی کسی قاضی کے فیصلہ کی شہادت دیدیں ــــ یا استفاضہ کے طور پر خبر آجائے۔

اور ایک طریقہ اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے۔

(۲) تقبل فیما لا یسقط بالشبہۃ ان شہد رجلان علی شہادۃ شاہدین۔[3]

جو امور شبہات کی وجہ سے ساقط الاعتبار ہوجاتے ہیں (جیسا کہ حدود وقصاص۔ ان کے علاوہ دیگر امور میں) دو شاہدوں کی شہادت پر دوسرے دو آدمی کی شہادت قابلِ قبول ہے۔

استفاضہ کی حقیقت

استفاضہ اور خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت ایک ساتھ آکر اطلاع کردے، یا الگ الگ طور پر یکے بعد دیگرے اتنے لوگ آکر اطلاع کریں جن کا جھوٹ پر متفق ہوجانا عادتاً ناقابلِ تصور ہو۔ اور چاند کی خبر کے

---

[1] ایضاح المسائل ص۴۷، امداد المفتیین ص۲۸۷، جواہر الفقہ ص۴۰۲، امداد الفتاوی ص۹۹/۲)

[2] شامی کراچی ص۳۹۴/۲، شامی زکریا ص۳۶۴/۳)

[3] البحر الرائق ص۱۲۰/۷)

بارے میں استفاضہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی دوسرے علاقہ میں رؤیت کا ثبوت ہونے کے متعلق کثیر تعداد کے لوگ آپ کے یہاں آکر خبر دیں؛ اور ان خبر دینے والوں کا باشرع یا عادل ہونا بھی شرط نہیں ہے۔[1]

علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے

(۱) معنى الاستفاضة ان تأتي من تلك البلدة جماعات متعددون كل منهم يخبر عن اهل تلك البلدة۔[2]	استفاضہ کا مطلب یہ ہے کہ اس شہر اور اس علاقہ سے متعدد جماعت میں سے ہر ایک اس علاقہ والوں کی طرف سے خبر دیں۔
(۲) المراد الجمع الذي يحصل بخبرهم غلبة الظن وهو مفوض الى رأي الامام من غير تقدير عدد وهو الصحيح۔[3]	مجمع سے ایسا مجمع مراد ہے کہ ان لوگوں کی خبر سے غلبۂ ظن حاصل ہوجائے، اور وہ حاکم اور ذمہ دار کی رائے پر محوّل ہے۔ اس میں تعداد کی کوئی تعیین نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔

خبرِ مستفیض کیلئے افراد کی تعداد

یہاں ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ استفاضہ یا خبرِ مستفیض کے لئے افراد کی تعداد متعین ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کی اکثر عبارات اس بات کی تائید کرتی ہیں کہ خبرِ مستفیض یا استفاضہ کے حصول کے لئے افراد کی تعداد کا اعتبار یا تعیین لازم نہیں ۔ بلکہ اس کثرت کے ساتھ لوگوں سے خبر یا حاصل ہوجائیں کہ سچائی کا ظنِ غالب حاصل ہوجائے کہ اتنے لوگ جھوٹ پر متفق

---

[1] مستفاد امداد الفتاوی ۲/۱۰۲، قاموس الفقہ ۱/۹۹، احسن الفتاوی ۴/۴۷۱، فتاوی رحیمیہ ۵/۱۸۵،
[2] شامی زکریا ۳/۳۵۹ [3] عمدة الرعاية على شرح الوقاية كتاب الصوم ۱/۲۴۶)

نہیں ہوسکتے۔ اب قاضی شرعی یا قاضی کے قائم مقام یا علاقہ کے اہلِ حل وعقد اور با اثر لوگ وقت اور موقع کے اعتبار سے اس کثرت کا اعتبار کریں گے۔ یعنی کبھی ظنِ غالب جمع کثیر سے حاصل ہوگا، اور کبھی افراد کی معمولی تعداد سے ظنِ غالب ہوسکتا ہے۔ تو مقصود یہی ہے کہ اتنے لوگوں کی خبر سے ذمہ دار افراد کو اطمینان حاصل ہوجائے کہ یہ لوگ جھوٹ پر متفق نہیں ہوسکتے، بلکہ ان لوگوں کی خبریں سچی ہوں گی۔ لہ

اس کو حضرات فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں مختلف الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔ علامہ شامیؒ اور صاحبِ مجمع الانہر اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

(۱) المجمع العظيم جمع يقع العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب والمراد من العلم هنا ما يوجب العمل وهو غالب الظن۔ لہ

بڑے مجمع سے اتنا بڑا مجمع مراد ہے کہ ان کی خبر سے علم شرعی یعنی ظن غالب حاصل ہوجائے۔ اور ان لوگوں کے جھوٹ پر متفق ہوجانے پر عقل گواہی نہ دے، اور علم سے مراد یہاں پر ایسا علم ہے جس پر عمل کرنا لازم ہوجائے۔ اور وہ غلبہ ظن ہے۔

علامہ حصکفی علیہ الرحمہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

(۲) وهو غلبة الظن بخبرهم وهو مفوض الى رأى الامام من غير تقدير بعدد على المذهب وعن الامام انه يكتفى بشاهدين وتحته فى الشامية ان ظاهر الرواية هو اشراط العدد

صاحبِ درمختار فرماتے ہیں کہ بڑے مجمع سے اتنا بڑا مجمع مراد ہے کہ ان کی خبر سے ظن غالب پیدا ہوجائے۔ اور یہ امام اور ذمہ دار کی رائے پر مفوض ہے۔ اور راجح قول کے مطابق افراد کی تعداد کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ دو گواہوں سے کفایت ہوجاتی ہے

لہ مستفاد امداد الفتاویٰ ص۲ ج۱ ۔ لہ شامی زکریا ص۳۵۶ ج۳، مجمع الانہر بیروت ط ج۱ ص۲۴۹

لا الجمع العظيم والعدد يصدق باثنين. ؎۱

اور اسکے تحت شامی میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں عدد کی شرط ہے جمع عظیم نہیں ہے۔ اور عدد کا کورم دو سے بھی پورا ہوجاتا ہے۔

(۳) وغلبة الظنّ حجة مُوجِبَة للعمل. ؎۲

اور غلبۂ ظن ایسی حجت شرعی ہے جس پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔

(۴) والصّحيح من هذا كله انه مفوض الى رأى الامام ان وقع فى قلبه صحة ما شهدوا به ؎۳

اور صحیح اس پوری تفصیل میں سے یہی ہے کہ کثرت کی بات حاکم کی رائے پر محول ہے کہ جب اسکے دل میں اس چیز کی صحت کی بات پیدا ہوجائے جس کی وہ لوگ شہادت دے رہے ہیں۔

استفاضہ اور تواتر کا فرق

خبر مستفیض اور متواتر میں یہ فرق ہے کہ خبر متواتر سے یقین کامل حاصل ہونا لازم ہے۔ نیز خبر متواتر سے قطعیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ خبر متواتر نص قطعی کے درجہ میں ہے۔ اور اس کے برخلاف خبر مستفیض سے یقین کامل حاصل ہونا لازم نہیں ہے۔ بلکہ صرف سچائی کا غلبۂ ظن حاصل ہوجانا کافی ہے۔ نیز خبر مستفیض دلیل قطعی نہیں ہے بلکہ دلیل ظنی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۱) ليس المراد هنا بالجمع العظيم ما يبلغ مبلغ التواتر الموجب

یہاں بڑے مجمع سے اتنا بڑا مجمع مراد نہیں ہے جو ایسے تواتر کی حد تک پہونچ جائے جو علم قطعی اور علم یقینی

؎۱ درمختار کراچی ص۳۸۵ ج۲، درمختار زکریا ص۳۵۶ ج۲۔ ؎۲ شامی زکریا ص۳۵۴ ج۳، کراچی ص۳۸۶ ج۲۔
؎۳ شامی کراچی ص۳۸۸ ج۲۔

للعلم القطعي حتى لايشترط له ذلك بل مايوجب غلبة الظن۔[1]

کا موجب ہے۔ یہاں اس کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنی تعداد کے لوگوں کا ہونا کافی ہے جن کی سچائی پر ظن غالب پیدا ہو جائے۔

(۲) ظاهر كلامه مشير الى ان المراد به مايبلغ عدد التواتر المفيد للعلم اليقين لكن الامر ليس كذلك بل المراد الجمع الذي يحصل بخبرهم غلبة الظن وهو مفوض الى رأي الامام من غير تقدير عدد وهو الصحيح۔[2]

مصنفؒ کا ظاہری کلام اس بات کی جانب مشیر ہے کہ جمع عظیم سے اتنی بڑی تعداد مراد ہے جو تواتر کے عدد کو پہونچ جائے، اور جو علم یقینی کو مفید ہو لیکن حکم ایسا نہیں ہے، بلکہ مراد اتنا بڑا مجمع ہے جس کی خبر سے غلبۂ ظن حاصل ہو جائے۔ اور وہ امام کی رائے پر موقوف ہے، اس میں کوئی تعداد متعین نہیں ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔

استفاضہ کیلئے ایک علاقہ کی خبریں کافی ہیں یا متعدد علاقوں کی خبریں لازم؟

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجب استفاضہ کیلئے متعدد علاقوں سے الگ الگ خبریں آنا لازم ہے یا صرف ایک علاقہ یا ایک شہر کی متعدد خبریں استفاضہ کیلئے کافی ہیں؟ — تو اس سلسلہ میں تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ جس طرح متعدد شہروں اور علاقوں کی متعدد خبریں موجب استفاضہ

---

[1] شامی کراچی ص ۳۸۴ ج ۲، زکریا ص ۳۵۶ ج ۳ [2] عمدۃ الرعایۃ علیٰ ہامش شرح الوقایہ کتاب الصوم ص ۲۴۶ ج ۱۔

بن سکتی ہیں۔ [۱] اسی طرح صرف ایک مقام کی اور ایک شہر کی متعدد خبریں بھی موجب استفاضہ بن سکتی ہیں۔ [۲]

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۱) ثم اعلم ان المراد بالاستفاضۃ تواتر الخبر من الواردین من بلدۃ الثبوت الی البلدۃ التی لم یثبت بھا۔ [۳]	پھر اس بات کو جان لو کہ استفاضہ سے مراد یہ ہے کہ جس شہر میں رؤیت کا ثبوت ہوا ہے اس شہر سے آنے والے لوگوں کا یکے بعد دیگرے تواتر کے ساتھ اس شہر کے لوگوں کو خبر دینا کہ جس شہر میں رؤیت کا ثبوت نہیں ہوا ہے۔

صاحب تاتارخانیہ نے اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۲) ان الصحیح من مذھب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض وتحقق فیما بین اھل احدی البلدتین یلزمھم حکم اھل ھذہ البلدۃ۔ [۴]	بیشک ہمارا صحیح مسلک یہ ہے کہ خبر جب بطریق استفاضہ پہونچ جائے اور دو شہروں میں سے کسی ایک شہر میں تحقق ہونے کے بعد دوسرے شہر میں استفاضہ سے خبر پہونچ جائے تو دوسرے شہر والوں پر اس شہر والوں کی طرح حکم لازم ہوجاتا ہے۔

ٹیلیفون اور فیکس کی خبریں موجب استفاضہ

گردش زمانہ اور تبدیل احوال اور تجدید آلات اور نئے نئے ذرائع مواصلات کی وجہ سے شریعت کے احکام بھی اسی طریقہ سے نئے انداز سے ثابت ہوجاتے ہیں۔

---

[۱] مستفاد امداد المفتین کراچی ص۴۸۷ [۲] احسن الفتاویٰ ص۴/۴۷۱)
[۳] منحۃ الخالق ص۲/۲۷۰ کوئٹہ [۴] تاتارخانیہ ص۲/۳۵۵ ہکذا فی الشامی زکریا ص۳/۳۵۹ ،
کراچی ص۲/۳۹۰ ، مجمع الانہر بیروت ص۱/۳۵۲)

حضرات فقہاء متقدمین اور ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں نئے آلات کی ایجاد نہیں تھی، نہ اس زمانہ میں ٹیلیفون اور فیکس کا تصور تھا اور نہ ہی انٹرنیٹ اور ٹیلیویژن کے چینل کا وہم و گمان تھا، اور آجکل کے زمانہ میں ٹیلیفون، فیکس، انٹرنیٹ اور ٹیلیویژن کے چینل رجسٹری خط سے بھی زیادہ معتبر اور مضبوط مانے جاتے ہیں اسلئے فقہاء کے زمانہ میں معتبر ترین خط و کتابت کا جو حکم تھا آجکل کے زمانہ کے مذکورہ آلات کے ذریعہ سے مواصلات قائم کرنا اس سے بھی زیادہ مضبوط اور معتبر ہے۔ یورپ اور امریکہ کے ساتھ ایشیا کا جو تجارتی تعلق ہے اس کا سارا مدار انہی آلات کے اُوپر ہے۔ صرف ایک ٹیلی فون کے ذریعہ سے یا صرف ایک فیکس کے ذریعہ سے کروڑوں روپئے کا مال ایشیا سے یورپ اور امریکہ بھیجدیا جاتا ہے۔ اور اسی طریقہ سے مذکورہ آلات کے ذریعہ سے صرف ایک دفعہ کی اطلاع پر کروڑ ہا روپیہ فارن سے ایشیا بھیجدیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے مضبوط ترین ذرائع مواصلات کو معتبر ترین خط و کتابت سے کم درجہ میں نہیں مانا جاسکتا، بلکہ اس سے کہیں اونچے درجہ میں ماننا پڑیگا۔ لہٰذا اگر متعدد ٹیلیفون یا متعدد فیکس یا متعدد ریڈیو کی خبریں اس طریقہ سے آجائیں کہ اس خبر کی سچائی پر ظنِ غالب پیدا ہوجاتے تو یہ استفاضہ کے درجہ میں پہونچ جائیگا۔ لہٰذا اسے طرقِ موجب کی ایک شکل قرار دیکر اس پر عمل کرنا لازم قرار دیا جائیگا۔

اکابر علماء اور اہلِ فتاویٰ کی رائے

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندیؒ اور علامہ ظفر تھانویؒ اور علامہ محمد یوسف صاحب بنوریؒ اور مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ ان سب حضرات کی متفقہ رائے یہی ہے کہ فون پر معتبر ترین آدمی محتاط طور پر خبر دیتا ہے جس میں کسی قسم

کی مداخلت نہ ہو تو یہ خبر ایسی معتبر ہے جیسا کہ بالمشافہ آکر خبر دی ہو۔ [۱]

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

اس حکم کو امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانویؒ نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے ۔ کہ جو مضمون زبانی حجت ہے وہ خط سے بھی حجت ہے۔ جب خط کی شناخت اور اسکے واقعی ہونے پر اطمینان ہو۔ اور خاص قاضی اور عوام برابر ہیں ، [۲]

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا فتویٰ

اس حکم کو حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ان الفاظ کیساتھ نقل فرمایا ہے۔
" دوسرے شہر کی رؤیت کی شہادت بطریق شرعی آجائے تو مقام موصول الیہ میں بھی صوم یا فطر کا حکم دیا جائیگا۔ اخبارات ، خطوط اور تار برقی اور ٹیلیفون اتنی کثرت سے آجائیں کہ غلبہ ظن کو مفید ہوں تو صوم اور افطار کا حکم دیا جا سکتا ہے " [۳]

حضرت مولانا عبدالحئیؒ لکھنویؒ کی رائے

اس کو ابو الحسنات مولانا عبدالحئی لکھنویؒ نے ان الفاظ کیساتھ نقل فرمایا ہے۔
" خبر تار یا خط بدرجہ کثرت پہونچ جاوے اس پر عمل ہو سکتا ہے۔ اور بحسب اقتضار انتظام زمانہ حال اس پر حکم عام بھی دے سکتے ہیں ، [۴]

---

[۱] مستفاد جواہر الفقہ ص ۴۰۲/۱ ، احسن الفتاویٰ ص ۴۹/۴ ، [۲] امداد الفتاویٰ ص ۹۲/۲)
[۳] کفایت المفتی ص ۴۰۹/۴ [۴] مجموعۃ الفتاویٰ مطبع یوسفی ص ۲۸۱/۲)

حضرت گنگوہیؒ کا فتویٰ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ خط کے معتبر ہونے کے بارے میں ان الفاظ کیساتھ نقل فرماتے ہیں :-

"چاند کی خبر تحریری خط سے دریافت ہو سکتی ہے۔ جب مکتوب الیہ کو غالب گمان یہ ہے کہ فلاں کاتب عدل کا خط ہے، اس میں کوئی انحراف نہیں ہوا ہے تو اس پر عمل درست ہے۔ کتاب القاضی جیسی تو کید و توثیق ضروری نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے خود وہ قیود کتاب القاضی میں بھی کم کر دی تھیں۔ بعد تحریر کے فقط دلیل اعتبار خط کی یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ دحیہ کلبیؓ کے ہاتھ اپنا نامہ ہرقل کو بھیجا تو ہرقل نے یہ نہ کہا کہ آدمی کا اعتبار نہیں ہے اور نہ آپ کو یہ خیال ہوا کہ قاصد کا کیا اعتبار ہوگا۔ علیٰ ہٰذا ارسالِ ناجات پر آپ کے زمانہ میں اور خلفاء کے زمانہ میں دُو دُو گواہ کہیں نہیں گئے۔" [لہ]

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا فتویٰ

اور اس کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے امداد المفتیین میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا جواب ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

"اگر ایک شہر سے متعدد لوگوں نے ٹیلیفون سے خبر دی یا ریڈیو کے ذریعہ اعلان کیا تو یہ صورت بھی استفاضہ کی ہو سکتی ہے"

پھر اسکے بعد مفتی شفیع صاحبؒ نے اس رائے کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

لہ (فتاویٰ رشیدیہ ص۴۵۷)

" بلکہ یہ صورت بھی استفاضہ میں داخل ہے کہ مختلف شہروں سے مختلف لوگوں کے ذریعہ سے رؤیتِ ہلال کی خبریں یا حکم بالرؤیۃ کی خبریں بحد تواتر موصول ہوجائیں، اس میں مختلف شہروں کے اخبار یا ٹیلیفون یا مختلف ریڈیو اسٹیشنوں کی خبریں شامل ہیں۔ جب وہ حدِ تواتر کو پہونچ جائیں تو استفاضہ کی تعریف میں داخل ہیں[1]
مگر حضرت مفتی صاحبؒ نے اپنی اس تحریر پر پوری طرح اعتماد کا اظہار نہیں فرمایا۔

حضرت مفتی رشید احمد صاحبؒ لدھیانوی کا فتویٰ

حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرماتے ہیں :-

" ریڈیو، ٹیلیفون کو بھی خط پر قیاس کیا جاتا ہے، جیسے خط میں مخبر غائب ہے، مگر امتیاز تحریر کے واسطے سے ممتاز ہوسکتا ہے ایسے ہی ریڈیو اور ٹیلیفون میں بھی غائب ہونے کے باوجود آواز میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔[2]

اب حضرات فقہاء کی عربی عبارات ملاحظہ فرمائیے۔ حضرات فقہاء اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

(۱) وکذا ما یکتب الناس فیما بینہم یجبُ ان یکون حجّۃً للعُرف۔[3]

اور ایسے ہی جو تحریر لوگ اپنے مابین لکھتے ہیں وہ لازمی طور پر حجتِ شرعی ہے لوگوں کے درمیان متعارف ہونے کی وجہ سے۔

(۲) اجاز ابو یوسف ومحمدؒ العمل

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے شاہد اور

---

[1] امداد المفتیین ص۴۸۷ [2] احسن الفتاویٰ ص۴۱۲ ج۴

[3] شامی زکریا ص۱۳۶ ج۸، کراچی ص۴۳۶ ج۵۔

بالخط فی الشاهد والقاضی والراوی اذا رأی خطه ـــــ والمفتیٰ علیٰ قولهما اذا تیقّن انه خطه سَوَاء کان فی القضاء او الرِّوایة او الشهادة ـ وقوله وقلّما یشتبه الخط من کل وَجْهٍ فاذا تیقّن جاز الاعتماد علیه توسعةً علی النّاس۔ [له]

قاضی اور راوی کے متعلق خط پر عمل کرنا جائز قرار دیا ہے جب خط کو دیکھ لے۔ اور فتویٰ ان دونوں کے قول پر ہے جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ وہ خط اسی کا ہے۔ چاہے یہ خط فیصلے سے متعلق ہو یا روایت سے یا دستاویز پر شہادت سے متعلق ہو۔ اور خط کلی طور پر دوسرے کے خط سے بہت کم مشابہ ہوتا ہے۔ لہٰذا جب یقین پیدا ہو جائے تو لوگوں کے اُوپر آسانی کے واسطے اس پر اعتماد بھی جائز ہو سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ مسلک کے قابلِ اعتماد بڑے بڑے اربابِ فتاویٰ اور راسخین فی العلم نے تار ٹیلیفون وغیرہ کی خبروں کو معتبر تسلیم فرمایا ہے۔ اور جس طریقہ سے بالمشافہ آکر خبر دینے سے معتبر مانا جاتا ہے اسی طرح ٹیلیفون اور تار برقی اور ریڈیو کی خبر کو بھی ان اکابر اہلِ فتاویٰ نے معتبر تسلیم فرمایا ہے ـــــ اور جس طرح بالمشافہ متعدد افراد کے آکر خبر دینے سے استفاضہ حاصل ہو جاتا ہے اسی طریقہ سے متعدد ٹیلیفون اور ریڈیو اور تار برقی کی خبر کو بھی استفاضہ کے درجہ میں تسلیم فرمایا ہے۔

اکابر اربابِ فتاویٰ میں انہیں حضرات کا نام سرفہرست ہے، حضرت گنگوہیؒ حضرت تھانویؒ، ابوالحسنات حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ اور مفتی اعظم ہند حضرت مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندیؒ اور حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم ان سب حضرات نے خطوط کو بالمشافہ

[له] شامی زکریا ۸/۱۳۹، شامی کراچی ۵/۴۳۶۔ اسی سے ملتی جلتی عبارت صاحب بحر کی بھی ہے۔ (البحر الرائق کوئٹہ ۷/۶۲)

شہادت یا خبر کے درجہ میں تسلیم فرمایا ہے۔ اور بحران میں سے اکثروں نے ٹیلیفون اور تار برقی کی خبر کو بھی بالمشافہ شہادت یا بالمشافہ خبر کے درجہ میں تسلیم فرمایا ہے۔

اور آجکل کے زمانہ میں کتاب القاضی الی القاضی مع شرائط کے جس قدر معتبر ہے فیکس اس سے کم درجہ کا نہیں ہے ـــــ اور اسی طرح ریڈیو اور ٹیلیویزن کی خبر بالمشافہ خبر سے بھی زیادہ معتبر ہے، اسلئے کہ ریڈیو اور ٹیلیویزن پر جو خبریں آتی ہیں وہ ذمہ دارانہ طور پر آتی ہیں۔ اور اسی طرح ٹیلیفون کی خبر بھی بالمشافہ خبر کے درجہ میں کبھی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر یہ خبریں اتنی تعداد میں آجائیں جن کی سچائی کا ظنِ غالب پیدا ہوجائے تو یہ استفاضہ کی شکل میں طریقِ موجب بن جائیں گی، ان پر عمل کرنا واجب ہوجائے گا۔ـــــ اور استفاضہ کی صورت میں خبر دینے والوں اور اطلاع دینے والوں کا عادل ہونا یا باشرع ہونا مشروط نہیں ہے، بلکہ فاسق کی خبریں بھی ظنِ غالب کی صورت میں معتبر ہوجاتی ہیں۔

اسی کو فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولایشترط فیہ الاسلام ولا العدالۃ وقولہ فی عدم اشتراط الاسلام نظر۔[۱]	اور بڑی جماعت میں خبر دینے والوں کا مسلمان ہونا اور عادل ہونا مشروط نہیں ہے لیکن اسلام کی شرط نہ لگانے میں کچھ تردد ہے۔

متعدد اخبار اور ریڈیو کی خبریں

جس طرح ٹیلیفون اور تار برقی اور ٹیلیویزن چینل کی خبریں بالمشافہ خبر کے درجہ میں ہیں۔ قریب قریب اسی طرح ریڈیو اور اخبار کی خبر بھی بالمشافہ خبر کے درجہ میں ہے۔

---

[۱] شامی زکریا ۳/۳۵۶ ۔

لہٰذا جب متعدد ریڈیو یا متعدد اخبار سے خبریں شائع ہوجائیں۔ اور اس خبر کی سچائی پر ظنِ غالب پیدا ہوجائے تو اس سے بھی استفاضہ حاصل ہوجائے گا۔ اور وہ بھی طریقِ موجب کے درجہ میں ہوجائے گا۔ [۱]

ایک مقام سے ایک شخص کی خبر۔ متعدّد ذرائع سے پہونچنے کا حکم

ایک شخص سے متعلق خبر ایک مقام سے متعدّد ذرائع سے اس طرح پہونچ جائے کہ اس واقعہ کو ریڈیو پر نشر کر دیا جائے۔ اور بعض لوگ ٹیلیفون سے اطلاع کر دیں یا بعض لوگ فیکس سے مطلع کر دیں، یا اس واقعہ سے متعلق خبر متعدّد ریڈیو پر نشر ہوجائے یا متعدّد اخبار میں نشر ہوجائے، یا متعدّد ٹیلیفون اور فیکس آجائے تو اس سے بھی استفاضہ کا تحقق حاصل ہوجائیگا۔ مثلاً فلاں جگہ فلاں قاضی نے ثبوتِ شرعی کی وجہ سے چاند کا فیصلہ دے دیا، پھر اس فیصلہ کی اطلاع بطریقِ استفاضہ دوسرے شہروں میں پہونچ جائے تو وہاں والوں پر بھی اس پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اس قاضی کے فیصلہ کی اطلاع اگر متعدّد اخبار یا متعدّد ریڈیو یا متعدّد ٹیلیفون کے ذریعہ آپ کے یہاں آجائے اور آپ کو اس تعدّدِ ذرائع کے ذریعہ ملی ہوئی اطلاع کی سچائی پر ظنِ غالب پیدا ہوجائے تو یہ طریقِ موجب کے درجہ میں ہوجائیگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوجائے گا۔ [۲]

ہاں البتہ اگر اس مقام کے اس واقعہ کی خبر صرف ایک ٹیلیفون یا صرف ایک ریڈیو یا صرف ایک فیکس کے ذریعہ سے آتی ہے تو یہ حجّتِ شرعی نہیں۔ ہاں البتہ اسکے اوپر

---

[۱] مستفاد: امداد المفتیین ص ۲۸۷، کفایت المفتی ص ۲۰۹/۴، احسن الفتاوی ص ۴۱۲/۴، مجموعۃ الفتاوی ص ۲۶۹/۱

[۲] علم الفقہ ص ۱۶/۳)

جس شخص کو اعتماد ہوجائے وہ خود اپنے طور پر عمل کر سکتا ہے۔ [۱]

البتہ شہر یا علاقہ کے قاضی یا کمیٹی کا فیصلہ ہے اور اس کی خبر اس شہر کے مضافات یا گاؤں میں ایک ریڈیو یا ایک ٹیلیفون یا ایک آدھ آدمی کی خبر زبانی طور پر پہونچ جائے تو علاقہ کے گاؤں والوں پر اس فیصلہ پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

استفاضہ کے تحقق کے بعد فیصلہ کی ضرورت نہیں

کسی جگہ رؤیت ہلال کا تحقق ہوجانے کے بعد جب اس کی اطلاع استفاضہ کے طور پر دوسری جگہ آجائے تو دوسری جگہ کی ہلال کمیٹی یا قاضی کے دوبارہ فیصلے کا انتظار لازم نہیں، بلکہ بطریق استفاضہ رؤیت کی خبر آجانے کے بعد اس پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ حلوانیؒ کے قول سے واضح ہوتا ہے۔ [۲]

الصحیح من مذھب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض وتحقق فیما بین اھل البلدۃ الاخریٰ یلزمھم حکم ھٰذہ البلدۃ [۳]

بیشک ہمارا صحیح مسلک یہ ہے کہ خبر جب بطریق استفاضہ پہونچ جائے اور دو شہروں میں سے کسی ایک شہر میں تحقق ہونے کے بعد دوسرے شہر میں استفاضہ سے خبر پہونچ جائے تو دوسرے شہر والوں پر اس شہر والوں کی طرح حکم لازم ہوجاتا ہے۔

جہاں قاضی یا ہلال کمیٹی نہ ہو وہاں بغیر فیصلہ کے صوم و افطار

جن علاقوں میں قاضی یا ہلال کمیٹی یا ایسا متبحر عالم دین نہیں ہے جس کے فیصلے

---

[۱] مستفاد کفایت المفتی ص ۲۰۹-۲۰۷/۴، ایضاح المسائل ص ۸۱

[۲] مستفاد احسن الفتاویٰ ص ۴۲۴/۴ [۳] شامی زکریا ص ۳۵۹/۳، منحۃ الخالق ص ۲۷۱/۲، مجمع الانہر بیروت ص ۳۵۲/۱، شامی کراچی ص ۳۹۳/۲۔

پر علاقہ کے لوگ عمل کرتے ہوں اور نہ ہی وہاں پر کسی کے فیصلے کا انتظار کیا جاتا ہے، تو ایسے علاقہ میں ثبوتِ رؤیت کا فیصلہ لازم نہیں، بلکہ صرف چاند دیکھنے والے کا یہ کہہ دینا کافی ہے کہ میں نے اپنی آنکھوں سے چاند دیکھ لیا ہے، لہٰذا ہلالِ رمضان کے بارے میں ایسے علاقہ میں اگر صرف ایک معتبر آدمی نے چاند دیکھا ہے تو اُس کے کہنے کے مطابق اس علاقہ کے لوگ روزہ رکھیں گے۔ اور ہلالِ عید کے بارے میں دو معتبر اور ثقہ افراد نے چاند دیکھ کر کے لوگوں کو بتلا دیا ہے کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے تو صرف ان دونوں کے کہنے پر وہاں کے لوگ کل کو عید منائیں گے۔ [1]

نیز ایسے علاقہ میں اگر مرکزی ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان ریڈیو یا ٹیلیویژن وغیرہ سے پہونچ جائے تو وہ لوگ ریڈیو اور ٹیلیویژن کے اعلان پر بھی عمل کر سکتے ہیں۔ اسلئے کہ یہ اعلان ان کے حق میں ضربِ طبل اور توپ کی آواز کے درجہ میں ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا بقول ثقة وأفطروا بإخبار عدلين مع العلة [2]	اگر لوگ ایسے علاقہ میں ہیں جہاں حاکم نہیں ہے تو ایک ثقہ آدمی کے قول پر روزہ رکھیں گے، اور دو ثقہ اور عادل آدمی کی خبر سے افطار کر کے عید منائیں گے بشرطیکہ مطلع صاف نہ ہو۔

---

[1] مستفاد امداد الاحکام ص۱۱۵/۲، احسن الفتاویٰ ص۴۶۵/۴،

[2] درمختار مع الشامی کراچی ص۳۸۶/۲، زکریا ص۳۵۵/۳، البحر الرائق ص۲۷۶/۲ کوئٹہ۔ وفی الشامیہ ولو تفرد واحد برؤیتہ فی قریۃ لیس فیہا وال ولم یأت مصر لیشہد وہو ثقۃ یصومون بقولہ والظاہر انہ یلزم اہل القریٰ الصوم بسماع المدافع اورؤیۃ القنادیل من المصر لانہ علامۃ ظاہرۃ تفید غلبۃ الظن وغلبۃ الظن حجۃ موجبۃ للعمل۔ شامی کراچی ص۳۸۶/۲، زکریا ص۳۵۴/۳)

معتبر اور متبحر عالم، حاکم مسلم کے قائم مقام ہے

مسلم ممالک جن میں منجانب حکومت مسلم حکام ہوتے ہیں، جو شریعت کے مطابق فیصلہ دیتے ہیں وہاں عالم اور مفتی کو فیصلہ صادر کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ صرف فتویٰ دینے اور مسئلہ بتلانے کا حق ہے۔ اور جن ممالک میں منجانب حکومت مسلم حکام نہیں ہیں بلکہ غیر مسلم ممالک ہیں اور حکام بھی غیر مسلم ہیں اور اگر اتفاقاً مسلم حکام ہوں وہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں دیتے تو ایسے ممالک میں معتبر اور معاملہ فہم اور متبحر عالم، حاکم مسلم کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ اور وہ عالم مسلمانوں کے پرسنل لا یعنی ذاتی معاملات اور مذہبی معاملات میں حاکم مسلم کے قائم مقام ہوکر شرعی فیصلہ صادر کیا کریگا۔ اور اگر ثقہ اور معتبر علماء کی ایک کمیٹی بن جائے تو یہ کمیٹی بھی حاکم مسلم کے قائم مقام ہوجائے گی۔ اور اسکا فیصلہ قاضی شرعی کے فیصلہ کے قائم مقام ہوجائیگا۔

لہٰذا ہندوستان جیسے ممالک میں علماء کی جو ہلال کمیٹی بنی ہوئی ہے، یا جہاں ہلال کمیٹی نہیں ہے مگر ایسے با اثر متبحر عالم موجود ہیں جو شرعی فیصلہ صادر کرسکتے ہیں تو ان کا رویت ہلال کے بارے میں فیصلہ دینا ایسا ہے جیسا کہ مسلم حاکم اور قاضی کا فیصلہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کے رویت ہلال کا فیصلہ دینے کے بعد اس فیصلہ کا مساجد کے ائمہ اور علاقہ کے ذمہ دار لوگ اعلان کرسکتے ہیں[1]۔ اسی طرح ان کے فیصلۂ شرعی کے بعد جب یہ مرکزی ہلال کمیٹی یا امارت شرعیہ یا مسلم پرسنل لا بورڈ کے ذمہ داروں کو احتیاط کے ساتھ ٹیلیفون یا فیکس کے ذریعہ سے اپنے فیصلہ کی

---

[1] مستفاد احسن الفتاویٰ ۲/۴۶۶، فتاویٰ محمودیہ ۳/۱۶۶۔

تفصیل کے ساتھ اطلاع کر دیں گے تو مرکز سے اس فیصلہ کے اعلان کرنے کا حق بھی حاصل ہو جائیگا۔ [1]

اس کو عمدة الرعایہ میں اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

والعالم الثقة فی بلدة لاحاکم فیه قائم مقامه۔ [2]	معتبر اور متبحر عالم ایسے شہر میں حاکم مسلم کے قائم مقام ہوتا ہے جہاں حاکم مسلم نہ ہو۔

ہلالِ ذی الحجہ میں خبرِ واحد کا اختلاف

بادل کے زمانہ میں ہلالِ رمضان کے متعلق اتفاق اس بات پر ہے کہ ایک معتبر آدمی کی خبر سے ثبوتِ رمضان کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، دُو آدمی کی شہادت مشروط نہیں ہے۔ اور ہلالِ شوال کے بارے میں اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بادل کے زمانہ میں دُو آدمی کی شہادت لازم ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہلالِ ذی الحجہ، ہلالِ رمضان کے حکم میں ہے یا ہلالِ شوال اور فطر کے حکم میں؟

تو اس سلسلہ میں ہمارے سامنے دو قسم کی روایات ہیں، اور دونوں طرف دلائل بھی ہیں۔ اور دونوں طرف کے اقوال کے لئے الفاظِ ترجیح بھی استعمال کئے گئے ہیں۔

عا ہلالِ ذی الحجہ کا حکم، ہلالِ فطر کی طرح ہے۔ اس میں بادل کے زمانہ میں ایک آدمی کی شہادت معتبر نہ ہوگی۔ بلکہ دُو ثقہ مرد یا ایک مرد اور دُو عورتوں کی شہادت لازم ہے، جیسا کہ ہلالِ فطر میں لازم ہوتا ہے۔ اور صاحبِ درمختار اور صاحبِ ہدایہ نے اسی کو زیادہ صحیح قرار دیکر ترجیح دی ہے، کہ بادل کے زمانہ میں ہلالِ ذی الحجہ ہلالِ فطر کی طرح ہے۔ اس کے ثبوت میں دُو گواہ لازم ہیں۔ اور صاحبِ مجمع الانہر

---

[1] مستفاد جواہر الفقہ ص ۴۰۲ ج ۱، احسن الفتاوی ص ۴۲۹ ج ۴ [2] عمدة الرعایہ علی ہامش شرح الوقایہ کتاب الصوم ص ۲۴۲ ج ۱)

اورعلامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے آخر میں اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ صاحبِ ہدایہ نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

والاضحیٰ کالفطر فی ھٰذا فی ظاھر الرّوایۃ وھو الاصح ؎۱

عید الاضحیٰ کا حکم چاند کے مسئلے میں ظاہرالروایہ کے مطابق عید الفطر کی طرح ہے۔ اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

اس کو علامہ ابنِ عابدین شامیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ذوالحجۃ کشوال فلا یثبت بالغیم الا برجلین او رجل و امرأتین وفی الصحو لابدّ من زیادۃ العدد علیٰ ماقدّمناہ وفی النّوادر عن الامام انہ کرمضان وصححہ فی التحفۃ والاول ظاھر المذھب وصححہ فی الھدایۃ وقولہ والاول وتأیّد الاوّل بانہٗ المذھب۔ ؎۲

ہلالِ ذی الحجہ کا حکم ہلالِ شوال کی طرح ہے۔ لہٰذا بادل کے زمانہ میں ہلال کا ثبوت نہیں ہوسکتا مگر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے۔ اور مطلع صاف ہونے کے زمانہ میں زیادہ تعداد کے لوگوں کی شہادت لازم ہے۔ جیساکہ ماقبل میں اسکا ذکر ہوچکا ہے۔ اور نوادر میں امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ہلالِ ذی الحجہ کا حکم بادل کے زمانہ میں ہلالِ رمضان کی طرح ہے۔ اور تحفہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور پہلا قول ظاہر مذہب ہے۔ اور اس کو ہدایہ میں صحیح قرار دیا ہے۔ اور پہلے قول کی تائید یہ ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔

۲ صاحبِ بدائع اور صاحبِ فتح القدیر نے بادل کے زمانہ میں ہلالِ ذی الحجہ کو ہلالِ رمضان کے حکم میں قرار دیا ہے۔ اس لئے جس طرح بادل کے زمانہ میں ایک آدمی کی شہادت سے ہلالِ رمضان کا ثبوت ہوجاتا ہے، اسی طرح ہلالِ ذی الحجہ کا ثبوت

؎۱ ہدایہ رشیدیہ ص ۱۹۶/۱، ہدایہ مکتبہ تھانوی ص ۲۱۶/۱، البحرالرائق کوئٹہ ص ۲۶۹/۲،

؎۲ شامی زکریا ص ۲۶۱/۳، کراچی ص ۳۹۱/۲، البحرالرائق ص ۲۶۹/۲، مجمع الانہر قدیم ص ۲۳۶/۱، مجمع الانہر بیروت ص ۳۴۸/۱)

بھی ہو جائیگا۔ اور اسی قول کو صاحب بدائع اور صاحب فتح القدیر نے زیادہ صحیح اور زیادہ راجح قرار دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ باب شہادت میں سے نہیں ہے، بلکہ باب اخبار میں سے ہے، اسلئے کہ جو شہادت دینے والا ہوتا ہے قربانی کا فریضہ پہلے اس پر لازم ہوگا۔ پھر اس کے بعد دوسروں پر لازم ہوتا ہے۔ تو جس طرح ہلالِ رمضان کے معاملہ میں روزہ پہلے خود دیکھنے والے پر لازم ہوتا ہے اسکے بعد اس سے متعدی ہو کر دوسروں پر لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا ہلالِ ذی الحجۃ کا حکم ہلالِ رمضان ہی کی طرح ہوگا، ہلالِ فطر کی طرح نہیں ہوگا۔

اس کو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

والصحیح انہ یقبل فیہ شہادۃ الواحد لان ہذا من باب الخبر فانہ یلزم المخبر اولا ثم یتعدی منہ الی غیرہ[1]	اور صحیح یہی ہے کہ ہلالِ ذی الحجہ میں ایک شخص کی شہادت قبول کی جائے، اسلئے کہ یہ باب خبر میں سے ہے۔ لہٰذا قربانی کا حکم پہلے مخبر کے اوپر لازم ہو جائیگا، پھر اس سے متعدی ہو کر دوسروں پر لازم ہو سکتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

واما ہلال ذی الحجۃ ــــ الی قولہ ان کان بالسماء علۃ فقد قال اصحابنا انہ یقبل فیہ شہادۃ الواحد۔ وذکر الکرخی انہ لا یقبل فیہ الا شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین	اور بہر حال ہلالِ ذی الحجہ اگر آسمان میں بادل ہو تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اس میں ایک آدمی کی شہادت قبول کی جائیگی۔ اور امام کرخی نے فرمایا کہ اس میں قبول نہیں کی جاسکتی، مگر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت۔

---

[1] فتح القدیر بیروت ۲/۳۲۵، فتح القدیر کوئٹہ ۲/۲۵۳

كما في هلال شوال. وقوله و الصحيح هو الاول. ؎ | جیسا کہ ہلالِ شوال میں حکم ہے۔ اور صحیح قول، قولِ اوّل ہے۔

حضرات فقہاء نے دونوں طرف کی روایات کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامیؒ نے پہلے قول کو ظاہر الروایہ کے موافق ہونے کی وجہ سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ اور دونوں طرف کی تصحیح کو پیشِ نظر رکھنے کے بعد کسی ایک طرف کی تائید کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہے۔ اور پہلا قول ظاہر الروایہ کے مطابق ہے، اور دوسرا قول روایاتِ نوادر میں سے ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جب ظاہر الروایہ اور نادر الروایہ میں معارضہ ہوگا تو ظاہر الروایہ کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے علامہ شامیؒ نے دونوں طرف کی تصحیح کے بعد ظاہر الروایہ کی تائید فرما کر ہلالِ ذی الحجہ کو ہلالِ فطر کے حکم میں قرار دیا ہے۔ یہی قول مفتیٰ بہ ہونا چاہئے۔ لیکن اگر کوئی قولِ ثانی پر فیصلہ دیتا ہے تو اس کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ اس کو بھی فقہاء کی ایک جماعت نے صحیح قول قرار دیا ہے۔

زوال سے قبل یا زوال کے بعد چاند نظر آنیکا حکم

اگر ۲۹ شعبان کو چاند نظر نہیں آیا اور نہ ہی کسی دوسری جگہ سے اطلاع آئی اور پھر ۳۰ شعبان کو زوال کے بعد چاند نظر آگیا، حالانکہ ابھی سورج غروب ہونے میں بھی کافی دیر ہے۔ اسی طرح اگر ۲۹ رمضان کو چاند نظر نہیں آیا اور نہ ہی کہیں سے اطلاع آئی پھر ۳۰ رمضان کو زوال کے بعد چاند دکھائی دینے لگا حالانکہ ابھی سورج غروب ہونے میں بھی کافی وقت باقی ہے، تو ایسی صورت میں بالاتفاق نظر آنے والا چاند

؎ بدائع الصنائع زکریا ۲/۲۲۳، بدائع بیروت ۲/۵۷۴، کراچی ۲/۸۲۔

آنے والی رات کا چاند شمار ہوگا، اور یہی سمجھا جائیگا کہ آج مہینہ کی ۳۰ تاریخ ہے۔
اس مسئلہ میں امت کا اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں۔

اور اگر ۲۹ شعبان یا ۲۹ رمضان کو کہیں چاند نظر نہیں آیا اور نہ ہی کہیں سے روئیت کی اطلاع آئی تو ایسی صورت میں ۳۰ شعبان یا ۳۰ رمضان کو زوال سے پہلے چاند دکھائی دینے لگے تو کیا حکم ہے؟ —— تو اس سلسلہ میں حضرات صحابہؓ میں دو جماعتیں ہوگئیں۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے یہ روایت ہے کہ چاہے زوال سے پہلے نظر آرہا ہو یہ چاند آنے والی رات کا چاند ہے، گذشتہ رات کا چاند نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

۲۔ حضرت علی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے یہ روایت مروی ہے کہ اگر زوال سے پہلے چاند نظر آیا ہے تو وہ آنے والی رات کا چاند نہیں ہے بلکہ گذشتہ رات کا چاند شمار ہوگا، لہٰذا آج کا دن ۳۰ شعبان یا ۳۰ رمضان کا دن نہیں ہے بلکہ یکم رمضان یا یکم شوال کا دن شمار ہوگا۔ لہٰذا اگر رمضان کا چاند ہے تو ایک روزہ بعد میں قضا کرنا ہوگا۔ اور اگر شوال کا چاند ہے تو زوال سے پہلے چاند دیکھنے کے بعد روزہ توڑ دینا ہوگا۔ اور اگر زوال سے پہلے عید پڑھنے کا وقت باقی ہے تو عید بھی پڑھ لی جائے۔ اور اگر عید کا وقت باقی نہیں ہے تو کل کو عید کی نماز پڑھی جاسکتی ہے —— اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت ان لوگوں کے مطابق بھی ہے۔

صحابہ کے درمیان اس اختلاف کی بناء پر ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک صحابہ کی پہلی جماعت کی طرح زوال سے پہلے نظر آنے والا چاند آنے والی رات کا چاند شمار ہوگا۔ گذشتہ رات کا چاند شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر ہلالِ رمضان ہے تو ایک

روزہ قضا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر ہلالِ فطر ہے تو آج روزہ توڑنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ روزہ بدستور باقی رکھنا ضروری ہوگا۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صحابہ کی دوسری جماعت کی طرح زوال سے پہلے دکھائی دینے والا چاند گذشتہ رات کا شمار ہوگا۔ لہٰذا اگر رمضان کا چاند ہے تو ایک روزہ قضا کرنا ہوگا۔ اور اگر شوال کا چاند ہے تو چاند دیکھنے کے بعد روزہ افطار کرنا ہوگا۔ لیکن علامہ شامیؒ نے طرفین کے قول کو راجح قرار دیا اسلئے اسی پر امت کا عمل ہونا چاہیے یعنی دن میں چاند دیکھنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چاہے زوال سے پہلے دیکھا گیا ہو۔ لیکن اگر کسی نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کر لیا ہے تو اس کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا، اسلئے کہ یہ بھی حنفیہ کی ایک روایت ہے۔ اور صحابہ کا ایک قول ہے۔ لیکن امت کے عمل کے لئے ایک قول متعین کرنا چاہیئے۔ اسلئے طرفین کے قول پر فتویٰ صادر کرنا ہوگا۔ کیونکہ طرفین کے متفق ہونے کی وجہ سے اس قول میں قوت آگئی ہے۔

اس کو صاحبِ بدائعؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ولو رأوا يوم الشك الهلال بعد الزوال اوقبله فهو لليلة المستقبلة فى قول ابى حنيفة و محمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان ـ وقال ابو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسئلة

اور اگر یوم الشک میں یعنی ۳۰ شعبان یا ۳۰ رمضان میں زوال کے بعد یا زوال سے پہلے لوگوں نے چاند دیکھ لیا ہے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ آنیوالی رات کا چاند ہے، یہ دن رمضان کا نہیں ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر زوال کے بعد چاند دیکھ لیا ہے تو حکم ایسا ہی ہوگا۔ اور اگر زوال سے پہلے چاند دیکھ لیا ہے تو وہ گذشتہ رات کا چاند ہوگا۔ .... تو یہ دن رمضان کا ہوگا۔ اور یہ مسئلہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے۔

مختلفة بين الصحابة. وروى عن عمر وابن مسعود وابن عمرؓ انس مثل قولهما، وروى عن عمر رواية اخرى مثل قوله وهو قول علی وعائشة وعلی هٰذا الخلاف هلال شوال اذا رأوه وقوله ويكون اليوم يوم الفطر[1]

حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ سے طرفین کے قول کے موافق روایات مروی ہیں، اور حضرت عمرؓ سے ایک روایت امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور یہی حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ اور اسی اختلاف کے مطابق شوال کے چاند کا مسئلہ ہے جب لوگوں نے شوال کا چاند یوم الشک یعنی ۳۰ تاریخ کو دیکھ لیا ہے؟ اور یہ دن یوم الفطر کا دن ہوگا۔

اس کو علامہ شامی علیہ الرحمہ نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ورؤيته نهارًا قبل الزوال وبعده وتحته فی الشامية ومعنى عدم اعتبارها انه لا يثبت بها حكم من وجوب صوم او فطر فلذا قال فی الخانية فلا يصام له ولا يفطر[2]۔

اور اس کا زوال سے پہلے یا زوال کے بعد دن میں چاند دیکھنا معتبر نہیں۔ اس عبارت کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں کہ رؤیت کا اعتبار نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس رؤیت کے ذریعہ سے روزہ یا افطار میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے خانیہ میں فرمایا ہے کہ نہ اس دن کے لئے کوئی روزہ قضا کیا جائیگا اور نہ ہی روزہ رکھنے کی صورت میں اس دن افطار کیا جائیگا۔

شامی کی مذکورہ عبارت سے پہلے درمختار کی ایک عبارت ہے جس کے ذیل میں

---

[1] بدائع الصنائع بیروت ۲/۵۸۲، شامی کراچی ۲/۳۹۲، زکریا ۳/۳۶۱۔

[2] شامی زکریا ۳/۳۶۳، کراچی ۲/۳۹۳۔

علامہ شامی نے تقریباً پونے دو صفحہ پر اپنی ایک تقریر لکھی ہے اس میں سے ایک مختصر سا ٹکڑا نقل کیا جاتا ہے۔

ورویته بالنهار لیلة الآتیة مطلقاً علی المذهب وتحته فی الشامیة سواء رُوِیَ قبل الزوال وبعده۔ وقوله علی المذهب ای الذی هو قول ابی حنیفةؒ ومحمدؒ۔ الیٰ قوله۔ والمختار قولهما۔[1]

اور دن میں چاند کا دیکھنا صحیح مذہب کے مطابق مطلقاً آنیوالی رات کا چاند شمار ہوگا۔ اور اسکے تحت شامی کا قول زوال سے پہلے دیکھا جائے یا بعد میں دونوں کا حکم برابر ہے اور مصنف کا قول علی المذہب سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول مراد ہے۔

اور ان دونوں کا قول ہی قولِ مختار ہے۔

نیز علامہ شامی نے اس کے بعد کافی لمبی بحث کی ہے۔ اور پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ طرفین کے قول کو اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صُوْمُوا لرؤیته وأَفْطِرُوا لرؤیته فرمایا ہے وہاں یہ بھی ارشاد فرمایا ہے فان حالت دونه غیایة "فَاَکْمِلُوْا ثَلٰثِیْنَ یومًا"، کہ جب ۲۹ تاریخ میں مطلع غبار آلود ہوجائے اور بادل چھا جائے تو تم تیس دن پورے کرلو۔[2] اسی کی وضاحت علامہ شامی نے ذیل میں آنے والی عبارت سے کی ہے کہ دن میں جو چاند دیکھا جارہا ہے وہ آنے والی رات کا چاند دن میں دیکھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مذکورہ حدیث شریف کی رُو سے طرفین کے نزدیک دن میں چاند دیکھنے کا اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ ۳۰ دن پورے ہونے کے ذریعہ سے ہلال کا ثبوت ہوگا۔ اور ۳۰ دن غروب کے بعد ہی ثابت ہوں گے۔

---

[1] درمختار مع الشامی زکریا ۳۶۱/۳، شامی کراچی ۳۹۲/۲ [2] ترمذی شریف ۱۴۸/۱)

والاصل عندهما انه لاتعتبر رؤيته نهارًا وانما العبرة لرؤيته بعد غروب الشمس وقوله واماعندهما فلا يكون من ماضية مطلقًا بل هو للمستقبلة وليس قوله للمستقبلة ثابتًا برؤيته نهارًا لانه لاعبرة عندهما برؤيته نهارًا وانما ثبت باكمال العدة۔ لہ

اور طرفین کے نزدیک اصول یہ ہے کہ دن میں چاند دیکھنے کا اعتبار نہیں۔ اور بیشک غروب شمس کے بعد چاند دیکھنے کا اعتبار ہے۔ اور بہرحال طرفین کے نزدیک گذشتہ رات کا چاند شمار نہ ہوگا۔ بلکہ آنیوالی رات کا چاند ہوگا۔ اور آنے والی رات کا چاند دن میں دیکھنے کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا اس لئے ان دونوں کے نزدیک دن میں دیکھنے کا اعتبار نہیں۔
بلکہ چاند ثابت ہوگا مہینہ کی مدّت پوری ہونے کی وجہ سے۔

ہوائی جہاز یا ہیلی کوپٹر سے چاند دیکھنا

کتبِ فقہ میں اس طرح کی عبارات بکثرت موجود ہیں کہ جب شہر کی فضا غبار آلود ہو، اور صحرا، اور دیہات میں فضا صاف ہو۔ اسی طرح آبادی میں فضا غبار آلود ہو اور اُونچے ٹیلے اور پہاڑوں میں فضا صاف ہو، اور شہر و آبادی میں چاند کہیں نظر نہ آئے تو صحراء یا پہاڑوں سے کوئی معتبر شخص چاند دیکھ کر آتا ہے، اور قاضی شرعی یا ہلال کمیٹی کے سامنے آکر شہادت دیتا ہے تو اس کی شہادت کو بنیاد بنا کر ہلالِ رمضان کا فیصلہ صادر کیا جاسکتا ہے۔

لہ شامی زکریا ۳/۳۶۱-۳۶۲، کراچی ۲/۳۹۲)

اور اسی طرح اگر پہاڑوں اور صحرا سے دو معتبر شخص آکر ہلال شوال کی شہادت دیں تو ان کی شہادت پر کل کو عید کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح ذی الحجہ کے چاند کے بارے میں شہادت دیتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ دینا جائز ہے۔

تو فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مطلع غبار آلود ہونے کی حالت میں ہوائی جہاز یا ہیلی کوپٹر سے معتبر، ثقہ افراد بادلوں سے اتنی اونچائی پر جاکر چاند دیکھ کر آئیں جتنی اونچائی پر جانے کی وجہ سے مطلع میں اختلاف پیدا نہ ہو تو شرعی طور پر اس طرح ہوائی جہاز اور ہیلی کوپٹر سے چاند دیکھنے کا اعتبار ہوگا۔ اور اس کے مطابق شرعی فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔ بس اسکا لحاظ رکھا جائے کہ اتنا زیادہ اونچائی پر نہ جائے کہ جس سے مطلع میں تغیر پیدا ہو جائے۔ جیسے ہمارے یہاں نینی تال کی چوٹی کے اوپر پہونچنے کے بعد بادل نیچے رہ جاتا ہے، وہاں سے چاند دیکھکر یا اس طرح کی بلندی سے چاند دیکھ کر سطح زمین پر آکر شہادت دیں گے تو لازمی طور پر تسلیم کرنا ہوگا، اس کو رد کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ نینی تال کی چوٹی پر بہت بڑا شہر آباد ہے۔ صوبہ اترانچل کا ہائی کورٹ بھی وہاں پر قائم ہے۔ تقریباً ۲۵ کلومیٹر چڑھائی پر یہ شہر آباد ہے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے امداد المفتیین میں کافی لمبی بحث کرنے کے بعد یہ بات کہی ہے کہ اگر ہوائی جہاز اتنی بلندی پر پہنچ جائے جس سے اختلافِ مطالع پیدا ہو سکتا ہے تو معتبر نہیں ہوگا یعنی اتنی بلندی پر پہنچ جائے کہ وہاں سے سعودیہ عربیہ کے مطلع کے برابر ہو جائے جس سے مہینوں کی تاریخوں میں فرق پڑ سکتا ہے تب جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر اتنی بلندی پر نہیں ہے بلکہ صرف پچیس تیس میل

سله مستفاد امداد المفتیین ص ۴۸۱-۴۸۳)

کی اونچائی پر ہو تو اختلافِ مطالع لازم نہیں آیئگا۔ تو ایسی صورت میں ہوائی جہاز اور ہیلی کوپٹر سے چاند دیکھنا معتبر ہوگا۔ نیز ہیلی کوپٹر اتنی اونچائی پر نہیں جاتا جس سے اختلافِ مطالع پیدا ہوجائے یہ ایسا ہوگا جیساکہ نینی تال کی چوٹی، یا مسوری کی بلندی یا کشمیر کے پہاڑوں سے چاند دیکھنے کے بعد دہلی، مرادآباد میں آکر شہادت دی جارہی ہو تو ایسی صورت میں دہلی، مرادآباد کے ذمہ داروں پر اس رؤیت کا اعتبار کرنا شرعًا لازم ہوجائیگا۔ حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔ حصکفی کی عبارت ملاحظہ فرمایئے۔

(۱) الاکتفاء بواحد ان جاء من خارج البلد او کان علی مکان مرتفع۔ لہ

ایک شخص کی گواہی پر اکتفاء کرنا اس صورت میں معتبر ہوگا کہ جب خارجِ شہر سے یا اونچے مقامات میں سے آئے۔

اس کو علامہ شامیؒ اس قسم کے الفاظ سے نقل فرماتے ہیں۔

(۲) فاما اذا کانت متغیمة او جاء من خارج المصر او کان فی موضع مرتفع فانه یقبل عندنا وقوله عندنا یدل علی انه قول ائمتنا الثلثة وقد جزم به فی المحیط وقوله وجه ظاهر الروایة ان الرؤیة تختلف باختلاف

بہرحال جب مطلع غبار آلود ہو یا شہر کے باہر سے آکر شہادت دیدے یا کسی بلند و بالا مقام سے آکر خبر دیدے تو بیشک ہمارے نزدیک قبول کیجائیگی اور صاحبِ مبسوط کا قول لفظ عندنا اس بات پر دال ہے کہ یہ قول ہمارے علماء ثلثہ کا متفقہ ہے۔ اور محیط کے اندر اسی کو قوی قرار دیا ہے۔ اور ظاہر الروایہ کی توجیہ یہ ہے کہ بیشک رؤیت فضا اور مطلع کی صفائی اور غبار آلود کے اختلاف

لہ الدرالمختار مع الشامی کراچی ۲/۳۸۴، زکریا ۳/۳۵۵، الدر المنتقی بیروت ۱/۳۵۵

صفو الهواء وكدورته و باختلاف انهباط المكان و ارتفاعه فان هواء الصحراء اصفىٰ من هواء المصر وقد يُرى الهلال من اعلى الاماكن مالا يرىٰ من الاسفل فلا يكون تفرده بالرؤية خلاف الظاهر بل علىٰ موافقة الظاهر۔[1]

کی وجہ سے مختلف ہوجاتی ہے۔ اور مقام کی نیچائی اور اُونچائی کے اختلاف کی وجہ سے بھی مختلف ہوجاتی ہے۔ اسلئے کہ صحرا کی فضا شہر کی فضاء کے مقابلہ میں زیادہ صاف ہوتی ہے۔ اور کبھی اُونچے مقامات سے چاند نظر آجاتا ہے نیچے کے مقامات میں سے نہیں آتا ہے۔ لہٰذا اُونچائی سے آکر تنہا رؤیت کی شہادت دینا ظاہر کے خلاف نہیں ہوگا، بلکہ ظاہر کے موافق ہوگا۔

اس کو صاحب مجمع الانہر نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۳) واما اذا جاء من خارج المصر او جاء من أعلى الاماكن فی مصر ذکر الطحاوی تقبل شهادته۔ وقوله۔ واعتمد عليها لقلة الموانع فان هواء الصحراء اصفىٰ فيجوز ان يراه دون اهل المصر و كذا اذا كان علىٰ مكان مرتفع فى المصر لاختلاف الطلوع والغروب باختلاف المواضع

اور بہرحال جب شہر کے باہر سے آکر شہادت دیدے یا شہر میں اُونچے مقامات سے آکر شہادت دیدے تو امام طحاوی فرماتے ہیں بیشک اسکی شہادت قبول کی جائیگی۔ اور اسی قول پر اعتماد کیا گیا ہے قلت موانع کی وجہ سے۔ اسلئے کہ صحرا، اور پہاڑی علاقہ کی فضاء زیادہ صاف ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ صحرا، کے لوگ دیکھ لیں شہر کے لوگ نہ دیکھیں۔ اور ایسا ہی حکم ہے کہ جب شہر میں بہت بلندی پر ہو۔ اس لئے کہ طلوع اور غروب کا اختلاف مقام کی بلندی اور نیچائی کے

---

[1] شامی کراچی ۳۸۸-۳۸۹، شامی زکریا ۳/۳۵۷

فی الارتفاع والانخفاض ۔ ؎ | اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے۔

دُوربین اور خُوردبین سے رؤیت ہلال

اگر دُوربین سے چاند دیکھا جائے یا خوردبین سے چاند دیکھا جائے تو اُسکا شرعی حکم کیا ہوگا۔ ؟ تو اس سلسلہ میں حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ العزیز نے امداد الفتاوٰی میں نقل فرمایا ہے کہ دُوربین اور خُوردبین مثل عینک اور چشمہ کے ہیں۔ تو جس طرح چشمہ لگا کر چاند دیکھنا معتبر ہوتا ہے، اسی طرح دُوربین اور خوردبین سے چاند دیکھنا بھی شرعاً معتبر ہوگا۔ اسلئے اگر دُوربین یا خوردبین سے چاند دیکھ کر شہادت دیدیں تو شرعاً معتبر ہوگا۔ اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔ ؎

شیشہ یا پانی میں چاند دیکھنا

اگر آسمان میں چاند نظر نہ آئے لیکن سمندر اور دریا یا نہر اور تالاب کے صاف شفاف پانی میں چاند نظر آجائے تو اس طرح پانی میں چاند دیکھنے سے اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے یا نہیں ؟

تو اس کو حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ العزیز نے خوردبین کے درجہ میں قرار دیکر معتبر قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر شیشے کے عکس میں چاند دیکھتا ہے تو نظر آتا ہے، لیکن جب آسمان میں دیکھے تو نظر نہیں آتا تو ایسی صورت میں بھی شیشہ میں چاند دیکھنے کا اعتبار ہوگا۔ اس کو بھی عینک اور چشمہ کے درجہ میں قرار دیا گیا ہے۔ ؎

؎ مجمع الانہر بیروت صـ ۲۳۵ ؎ مستفاد امداد الفتاوٰی صـ ۱۰۹ ؎ امداد الفتاوٰی صـ ۱۱۱
ایضاح المسائل صـ ۸)

شخص واحد کی شہادت

اگر ایک شخص نے قاضی شرعی یا معتبر ہلال کمیٹی کے پاس آکر رؤیت کی شہادت دی ہے تو اگر ہلالِ فطر کے بارے میں شہادت دیتا ہے تو اسے قبول نہیں کیا جائیگا، بلکہ اسکو مسترد کر دیا جائیگا۔ اور اگر ہلالِ رمضان کے بارے میں شہادت دی ہے تو اُسے قبول کرلیا جائیگا۔ اور اس ایک آدمی کی شہادت کی وجہ سے تمام لوگوں کے درمیان روزہ رکھنے کا فیصلہ دیا جائیگا۔ نیز اس کی شہادت دینے میں لفظِ شہادت کا استعمال کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ بلکہ محض اس کے خبر دینے کی بنا پر رؤیت کا فیصلہ دیا جاسکتا ہے۔ بس اتنی بات لازم ہے کہ جو شخص خبر دے رہا ہے وہ عادل اور معتبر شخص ہو۔ اس کو صاحبِ ہدایہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) واذا کان بالسّماء علّة قبل الامام شہادة الواحد العدل فی رؤیة الهلال رجلاً کان او امرأة حرًّا کان او عبدًا۔ وقوله لا یختص بلفظ الشہادة وتشترط العدالة [۱]	اور جب آسمان میں ابر ہو تو امام رؤیتِ ہلال کے بارے میں ایک عادل شخص کی شہادت قبول کریگا۔ وہ عادل چاہے مرد ہو یا عورت، اسی طرح آزاد ہو یا غلام، اور اس میں لفظ شہادت کی تخصیص بھی نہیں ہے۔ صرف عدالت شرط ہے۔

صاحبِ بحر علامہ ابن نجیم مصری نے اس کو ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۲) لو اخبر رجل عدل القاضی بمجیئ رمضان یقبل ویأمر	اگر ایک عادل شخص قاضی کے پاس آکر ثبوتِ رمضان کی خبر دیدے تو قاضی قبول کرے اور لوگوں

[۱] ہدایہ رشیدیہ ص ۱۹۵، تبیین الحقائق ص ۳۱۹۔

النّاس فی الصّوم فی یوم الغیم ولایشترط لفظ الشھادۃ وشرائط القضاء امّا فی العید فیشترط لفظ الشھادۃ [1]

میں روزہ رکھنے کا حکم نافذ کردے، ابر اور بادل کے دن میں۔ اور لفظ شہادت اور قضاء کی شرائط اس میں مشروط نہیں ہے۔ البتہ عید میں لفظ شہادت مشروط ہے۔

ہلالِ رمضان میں شخصِ واحد کی شہادت اور تیس روزے کی تکمیل

جب قاضی یا ہلال کمیٹی نے ایک معتبر شخص کی شہادت سے ثبوتِ رمضان کا فیصلہ صادر کر دیا ہے، اور اس فیصلہ کی بنا پر تمام لوگوں نے روزہ رکھ لیا ہے، اس کے بعد جب تیس روزے مکمل ہوجائیں تو ہمارے سامنے دو مسئلے درپیش ہیں۔

مسئلہ ۱: تیس روزے مکمل ہوجانے کے بعد تیسویں تاریخ کی شام کو مطلع غبار آلود ہونے کی وجہ سے چاند کہیں نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اب چاند نظر نہ آنے کے بعد دوسری جگہ کی خبر کا انتظار نہیں کیا جائیگا بلکہ تیس روزے کی تکمیل کی وجہ سے کل کو عید منائی جائے گی۔

مسئلہ ۲: تیس روزے مکمل ہو چکنے کے بعد تیس تاریخ کی شام کو مطلع صاف رہا مگر چاند کہیں نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟ تو اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔

۱ امام حسن بن زیاد کی روایت: وہ فرماتے ہیں کہ رمضان کی رویت کا ثبوت

---

[1] البحر الرائق کوئٹہ ص۲۶۳/۲، ہکذا فی الہندیہ ص۱۹۷/۱، ہکذا فی مراقی الفلاح ص۳۵۷، شامی کراچی ص۳۸۶/۲، شامی زکریا ص۳۵۸/۳)

صرف ایک شخص کی شہادت سے ہوا تھا، اب اگر اسی کو بنیاد بنا کر تیس ۳۰ روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہیں آیا اور عید منائی جاتی ہے تو ایک شخص کی شہادت سے عید منانا لازم آجاتا ہے، اسلئے عید منانا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس شخص کی شہادت کو جھوٹی شہادت قرار دیکر ۳۱ تاریخ کو بھی روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

۲ حضرت امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی روایت: وہ فرماتے ہیں کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی تیس روزے مکمل ہوچکنے کے بعد چاند نظر آئے یا نہ آئے دونوں صورتوں میں کل کو عید منائی جائے گی۔ اور کل کو یکم شوال تسلیم کیا جائے گا۔ اسلئے کہ ایک شخص کی شہادت کے بعد قاضی نے جب روزہ رکھنے کا فیصلہ دیدیا ہے تو لوگوں نے شخص واحد کی شہادت سے روزہ نہیں رکھا ہے بلکہ قاضی کے فیصلہ سے روزہ رکھا ہے۔

نیز یوم الفطر کا ثبوت ابتداءً شخص واحد کی شہادت سے نہیں ہوا ہے بلکہ رمضان کے تیس دن مکمل ہونے کے بعد انتہاءً ثابت ہوا ہے۔ اور بہت سے شرعی احکام شخص واحد کی شہادت سے ابتداءً ثابت نہیں ہوتے ہیں لیکن انتہاءً اور بناءً ثابت ہوجاتے ہیں۔ جیسا کہ ایک شخص کی شہادت سے حق میراث کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔ لیکن اگر ابتداء میں دائی نے ولادت کی شہادت دے دی تھی، اب انتہاء میں اسی کو بنیاد بنا کر میراث کا حکم بھی ثابت کر دیا جائیگا۔

علامہ شامی علیہ الرحمۃ نے شرنبلالیہ اور غایۃ البیان کے حوالہ سے امام محمدؒ کے قول کو زیادہ صحیح اور راجح قرار دیا ہے۔ اس لئے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا۔ اور تیس روزے پورے ہونے کے بعد عید منائی جائیگی۔ اس کو علامہ شامیؒ نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۱) وجه قول محمّد وهو الاصح	اور امام محمدؒ کے قول کی توجیہ جو کہ زیادہ صحیح ہے

إنّ الفطر ما ثبت بقول الواحد ابتداءً بل بناءً وتبعًا فكم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد يعني لما حكم في هلال رمضان بقول الواحد ثبت الفطر بناءً على ذلك بعد تمام ثلثين۔ له

یہی ہے کہ یوم الفطر شخص واحد کے قول سے ابتداءً ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ بناءً اور تبعاً ثابت ہوا ہے۔ اور کتنی چیزیں ضمناً ثابت ہوجاتی ہیں، لیکن قصداً ثابت نہیں ہوتیں۔ اور جب امام محمدؒ سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ یوم الفطر قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوا ہے ایک آدمی کے قول سے نہیں یعنی جب ہلال رمضان کے بارے میں ایک آدمی کے قول سے قاضی نے فیصلہ دیدیا ہے تو تیس روزے ہونے کے بعد اس فیصلہ کی بنیاد پر یوم الفطر ثابت ہوجائیگا۔ اور یہ نسب کے اوپر دائی کی شہادت کے مثل ہے۔ اسلئے کہ ولادت کے بارے میں اسکی شہادت قبول کی جاتی ہے پھر یہی میراث کے مستحق بننے کو مفضی ہوجاتی ہے۔ حالانکہ میراث ابتداءً دائی کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتی۔

اور اس کو ہندیہ میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

(۲) إذا صاموا بشهادة واحد وأكملوا ثلثين يومًا ولم يروا هلال شوال لا يفطرون في ما روى الحسن عن أبي حنيفة للاحتياط ۔ وعن محمد أنهم يفطرون وفي غاية البيان

جب لوگوں نے ایک شخص کی شہادت سے روزہ رکھ لیا۔ اور تیس روزے مکمل ہونے کے بعد شوال کا چاند نہیں دیکھا تو حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے احتیاط کی بنا پر یہ روایت کرتے ہیں کہ افطار نہیں کریں گے۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ لوگ افطار کرلیں گے اور غایۃ البیان میں امام محمدؒ کے قول کو زیادہ

له شامی کراچی ۲/۳۹۲، شامی زکریا ۳/۳۲۰

قول محمد اصح وقال شمس الائمة الحلوانی هذا الاختلاف فيما اذا لم يروا هلال شوال والسماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف وهو الاشبه [1]

صحیح قرار دیا ہے۔ اور امام شمس الائمہ حلوانیؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب مطلع صاف ہونے کی صورت میں شوال کا چاند نہیں دیکھا گیا ہے۔ بہرحال جب مطلع ابر آلود ہو تو بیشک بلاکسی اختلاف کے سب لوگ افطار کریں گے۔ یہی زیادہ اشبہ اور مناسب قول ہے۔

بعض لوگوں نے امام محمد کے اختلاف کو اس صورت میں قرار دیا ہے کہ جب مطلع صاف نہ ہو۔ اور مطلع صاف ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک بھی افطار جائز نہیں ہے۔ اور اس مقام پر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے دونوں طرح کے اقوال نقل فرمائے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود علامہ شامی کو ان متعارض اقوال کے بارے میں اُلجھاؤ اور تردد پیدا ہوا ہے، اسلئے کوئی فیصلہ کُن بات کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں اسلئے کہ امام زیلعی کی عبارت سے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کا اختلاف مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ہے۔ جیسا کہ مراقی الفلاح ص۳۵۹ اور زیلعی ص۳۲۲ ج۱ اور فتح القدیر ص۲۵۱ ج۲ اور منحۃ الخالق ص۲۶۷ ج۲ کی عبارات سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

جب دونوں طرح کے اقوال ہمارے سامنے ہیں تو احتیاط کا پہلو یہی ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں پچھلی شہادت کو غلط قرار دیکر مزید ایک روزہ رکھ لیا جائے۔ علامہ شامی علیہ الرحمۃ نے اُوپر کی عبارت کے بعد اس خلش کو خود ظاہر فرمایا ہے۔

---

[1] ہندیہ ص۱۹۸ ج۱ وہکذا فی الہدایہ ص۱۹۵ ج۱)

اکابر کی رائے

حضرت تھانویؒ کی رائے | مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں ہلالِ رمضان

خبرِ واحد سے ثابت ہونے کی صورت میں تمام اکابر کی رائے کل کو عید منانے پر ہے۔ چاند کی خبر کا انتظار لازم نہیں ہے۔ لیکن تیس رمضان کو مطلع صاف ہونے کی صورت میں جب چاند نظر نہ آئے اور ایک آدمی کی شہادت سے روزہ رکھا گیا تھا تو ایسی صورت میں جیسے علامہ شامی کو اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات کی بنا پر الجھن پیدا ہوئی ہے، اسی طرح ہمارے اکابر کو بھی الجھن پیدا ہوئی ہے کہ فیصلہ کن اور حتمی طور پر ایک حکم لگانے پر کوئی بھی تیار نہیں ہے۔

حضرت تھانویؒ صرف اتنا فرماتے ہیں کہ شیخین کے قول پر فتویٰ دینا مناسب ہے، ان کی پوری عبارت یہ ہے، عربی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوا کہ یہ صورت مختلف فیہ ہے مگر علامہ شامیؒ کا رجحان امام محمدؒ کے قول کی تصحیح و ترجیح کی طرف ہے کہ باوجود مطلع صاف ہونے کے بھی عید کر لیں گے۔ لیکن جہاں تشویشِ عوام کا اندیشہ ہو شیخین کے قول پر فتویٰ دینا مناسب ہے۔ بلکہ اس گواہ کو تنبیہ بھی کرنی چاہئے۔[1]"

اس کے بعد شامی کی یہ عبارت بھی نقل کر دی ہے۔

قال فی الدّر، ویعزّر ذلك الشاهد ای لظهور كذبه۔[2]	دُرّ میں فرمایا کہ اس شاہد کا جھوٹ ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کو تنبیہ اور سرزنش بھی کی جائے۔

---

[1] امداد الفتاویٰ ص ۱۰۲ ج ۲، [2] شامی کراچی ص ۳۹۱ ج ۲، زکریا ص ۳۶۶ ج ۳)

شامی کی ایک عبارت یہ بھی ہے۔

وهی ترجیح عدم حل الفطر ان لم یغم شوال لظهور غلط الشاهد[1]

اور وہ افطار کے عدم جواز کی ترجیح ہے جبکہ ہر شوال کو مطلع غبار آلود نہ ہو شاہد کی غلطی ظاہر ہوجانے کی وجہ سے۔

حضرت گنگوہیؒ کی رائے

حضرت گنگوہیؒ کی عبارت یہ ہے۔
ایسی حالت میں بعد تیس کے غبار ابر اگر ہو تو افطار باتفاق درست ہے۔ اور مطلع صاف اگر ہو تو شیخین کے قول پر عمل کرے۔ اگر کسی نے امام محمدؒ کے مذہب پر عمل کیا تو وہ ملام نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی مذہب حنفیہ کا ہے[2]

مفتی رشید احمد صاحب کی رائے

مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ صرف اتنی بات لکھتے ہیں "جزئیات ذیل سے افطار فی الغیم اور عدم افطار فی الصحو کی ترجیح معلوم ہوتی ہے[3] اس کے بعد بہت ساری عربی عبارات نقل کردی ہیں۔ احقر نے ان تمام جزئیات اور اکابر کی رائے سے یہی سمجھا ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں کل کو عید منانا جائز نہ ہوگا، اور ایک روزہ مزید رکھ لینا چاہیے۔ یہی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ، امام اہلِ سنت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنویؒ کی رائے ہے[4]

ہلالِ رمضان میں دو آدمی کی شہادت اور تیس روزہ کی تکمیل

اگر رمضان کا ثبوت دو آدمی کی شہادت سے ہوا تھا، اور اب تیس روزے پورے

---

[1] شامی ص ۳۹۱/۲ [2] فتاویٰ رشیدیہ ص ۴۵۲ [3] احسن الفتاویٰ ص ۴/۴۴۲،
[4] فتاویٰ محمودیہ ص ۳/۱۲۰، علم الفقہ ص ۳/۱۱

ہونے کے بعد مطلع صاف نہیں رہا ہے تو ایسی صورت میں بالاتفاق دوسری جگہ کی خبر کا انتظار لازم نہیں، بلکہ لازمی طور پر کل کو عید منانے کا اعلان کرنا ہوگا۔

اور اگر تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں شرعی حکم کیا ہوگا۔ کیا ان دونوں شاہدوں کی شہادت کو غلط قرار دیکر مزید ایک روزہ رکھنا چاہئے یا کل کو عید منانا چاہئے۔

تو اس سلسلہ میں راجح اور مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ چاند نظر آئے یا نہ آئے مطلع صاف ہو یا نہ ہو ہر حالت میں مزید ایک روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ کل کو عید منانی لازم ہوگی۔

اسی طرح خبر مستفاض کے ذریعہ سے رمضان کا روزہ رکھا گیا تھا اور اب چاند نظر نہیں آیا اور پھر مطلع صاف ہے تو تیس روزے پورے ہونے کے بعد کل کو عید منانی ہے لیے اسی کو مراقی الفلاح میں اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

اذا كان ثبوت رمضان شهادة عَدلين وتمّ العَدد ولَمْ يُرَ هلال شوال مع الصحو وصحح فى الدِّراية والخُلاصة والبَزازية حلّ الفطر لانّ شهادة الشاهدين اذا قبلت كانت بمنزلة العيان ۔[2]

جب دو عادل کی شہادت سے رمضان کا ثبوت ہوا ہے اور تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود شوال کا چاند نظر نہیں آیا تو درایہ، خلاصہ اور بزازیہ میں افطار کی حلیت کے قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ جب دو شاہدوں کی شہادت قبول کرلی گئی تھی تو یہ مشاہدہ کے درجہ میں ہوچکا ہے۔

اس مسئلہ میں بعض لوگوں نے کچھ تفصیل یہ کی ہے کہ اگر قاضی نے ثبوتِ رمضان کے

---

[1] علم الفقہ ص۲/۱۷ [2] طحطاوی علی مراقی الفلاح ص۳۵۹ فتاوی تاتارخانیہ ص۲/۳۵، ہندیہ ۱/۱۹۸ شامی کراچی ۲/۳۹۰، شامی زکریا ۳/۳۵۹)

متعلق دو ثقہ آدمی کی شہادت اس حالت میں قبول کی تھی کہ مطلع غبار آلود تھا۔ اور پھر رمضان کے تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نہیں نظر آیا ہے، تو ایسی صورت میں مزید ایک روزہ رکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ کل کو عید منائی ہوگی۔ اور اگر ہلالِ رمضان کے بارے میں قاضی نے دو آدمی کی شہادت اس حالت میں قبول کی تھی کہ مطلع صاف تھا پھر رمضان کے تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ایک روزہ مزید رکھا جائے اور عید نہ منائی جائے۔

لو قال قائل ان قبلهما في الصحو اي في هلال رمضان وتم العدد لا يفطرون وان قبلهما في غيم افطروا لتحقق زيادة القوة في الثبوت في الثاني ؎	اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قاضی نے دونوں گواہوں کی شہادت مطلع صاف ہونے کی صورت میں قبول کی تھی ہلالِ رمضان کے بارے میں اور پھر تیس دن پورے ہوگئے تو افطار نہیں کریں گے۔ اور اگر مطلع غبار آلود ہونے کی حالت میں قبول کی تھی تو روزہ نہیں رکھیں گے افطار کریں گے، دوسری شکل میں ثبوتِ ہلال میں قوت کی زیادتی کے تحقق کی وجہ سے۔

لیکن پہلا قول زیادہ راجح اور مفتیٰ بہ ہے۔

دوسرے علاقہ کی خبر اور تیس روزے کی تکمیل

اگر کسی ایک علاقہ میں طریقِ موجب سے چاند کا ثبوت ہوجانے کی وجہ سے قاضی نے

؎ حاشیہ چلپی علی التبیین ۱/۳۲۲، فتح القدیر ۲/۲۵۱، شامی کراچی ۲/۳۹۱، زکریا ۳/۳۶۶، منحۃ الخالق ۲/۲۶۷)

ہلالِ رمضان کا فیصلہ کر دیا ہے، اور پھر اس کی خبر دوسرے علاقہ میں بطریق استفاضہ پہونچ جاتی ہے یا بطریق موجب، جس کی بنیاد پر دوسرے علاقہ کے لوگوں نے بھی روزہ رکھنا شروع کر دیا ہے، جب تیس روزے پورے ہوگئے اور مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے رؤیت نہیں ہوئی تو ایسی صورت میں دوسری جگہ کی خبر کا انتظار لازم نہیں، سب کے نزدیک کل کو عید منانی ہے۔

اور اگر تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں مسئلہ کی یہ تفصیل ہے کہ جہاں سے ثبوتِ ہلال کے فیصلہ کی اطلاع آئی تھی اگر وہاں ایک شخص کی شہادت کی وجہ سے فیصلہ دیا گیا تھا تو ایسی صورت میں اس کی شہادت کا کذب اور غلط ہونا محقق ہو چکا ہے اسلئے اس دوسرے علاقہ کے لوگ ایک روزہ مزید رکھیں گے، کل کو عید نہیں منائیں گے۔

اور اگر جہاں سے رؤیت کی اطلاع آئی تھی وہاں کے قاضی نے دو ثقہ آدمی کی شہادت سے رؤیت کا فیصلہ دیدیا تھا اور اسی کی اطلاع پر آپ کے یہاں روزہ رکھا گیا تھا، اور پھر تیس روزے پورے ہونے کے بعد مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں جہاں سے اطلاع آئی ہے اگر وہاں کے لوگ کل کو عید مناتے ہیں تو آپ کے یہاں بھی کل کو عید منانا ضروری ہوگا۔ ہاں البتہ اگر طریق موجب سے وہاں سے یہ اطلاع آجائے کہ وہاں کے لوگ کل کو عید نہیں منا رہے ہیں، روزہ رکھ رہے ہیں، اور پچھلی شہادت کو وہاں کے قاضی نے جھوٹی شہادت قرار دیکر اپنا فیصلہ واپس لے لیا ہے، اور مزید ایک روزہ رکھنے کا حکم صادر کر دیا ہے تو آپ کے یہاں بھی مزید ایک روزہ رکھنا لازم ہو جائیگا۔ [1]

---

[1] مستفاد امداد الاحکام ص ۱۱۹/۲)

حاکم یا قاضی نے خود چاند دیکھا تو کیا حکم ہے؟

اگر حاکم یا قاضی نے خود چاند دیکھا ہے لیکن اس کے ساتھ کسی اور نے چاند نہیں دیکھا، تو ایسی صورت میں حاکم اور قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی رؤیت کی بنا پر لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم کرے یا کل کو عید کا اعلان کر دے بلکہ اسکے لئے یہ ضروری تھا کہ دوسرے لوگوں کو بھی اپنے ساتھ چاند دکھا دیتا، تاکہ یہ لوگ اسکے پاس آکر شہادت دیتے، اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کر دیتا۔ لیکن جب اس کے ساتھ کسی اور نے چاند نہیں دیکھا تو ایسی صورت میں اس کی رؤیت کا اعتبار کرنے کے لئے یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ قاضی مجلسِ قضاء میں کسی کو اپنا قائم مقام قاضی بنا دے، پھر اسکے سامنے عام آدمی کی طرح شہادت دیدے تو وہ نائب، قاضی کی شہادت قبول کرکے لوگوں کے درمیان روزہ رکھنے کا فیصلہ صادر کر دے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ ہلالِ رمضان سے متعلق ہو۔

لیکن بعض لوگوں نے اس بات کو احتیاط کا پہلو قرار دیا ہے۔ ورنہ قاضی کو خود اپنی رؤیت کی بناء پر روزہ رکھنے کے لئے اعلان کر دینے کا بھی حق ہے — بہرحال اول صورت زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے۔

اور اگر قاضی نے تن تنہا ہلالِ شوال یا ہلالِ ذی الحجہ دیکھا ہے، اور قاضی کیساتھ کسی اور نے نہیں دیکھا، تو محض اپنی رؤیت کی بناء پر نہ از خود عید کا فیصلہ دینا جائز ہے اور نہ ہی کسی کو اپنا قائم مقام بنا کر اس کے سامنے شہادت دیکر عید کا فیصلہ کرانا جائز ہے۔ اس لئے کہ رؤیتِ ہلال کے حق میں قاضی بھی خود ایک معتبر مسلمان کے درجہ میں ہے۔ تو جس طرح ایک معتبر مسلمان کی شہادت سے عید کا فیصلہ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح تنہا قاضی کی شہادت پر بھی فیصلہ دینا جائز نہیں۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔
صاحب مراقی نقل فرماتے ہیں :

الامام یأمرھم بالصوم برؤیتہ وحدہٗ ولا یصلی بہم العید ولا یفطر لا سرًا ولا جہرًا[1]

امام تنہا اپنی رؤیت کی بنا پر لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم کرسکتا ہے، اور اپنی رؤیت کی بنا پر ان کو عید کی نماز نہیں پڑھا سکتا۔ اور نہ ہی خفیہ یا کھلم کھلا افطار کرسکتا ہے۔

اور اس کو الدر المنتقی میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فرأی الامام ہلال رمضان وحدہٗ او القاضی لہٗ ان یامر الناس بالصوم او ینصب من یشھد عندہٗ ولو رأی ہلال الفطر لا یامر بالفطر ولا یفطر سرًا ولا جہرًا وقیل یفطر سرًا۔[2]

اگر تنہا امام یا تنہا قاضی ہلال رمضان دیکھ لیں تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم کریں یا ایسے شخص کو اپنا قائم مقام بنائیں جس کے سامنے شہادت دیدیں۔ اور اگر اس نے تنہا ہلال فطر دیکھ لیا ہے تو لوگوں کو افطار کا حکم نہ کریں، اور نہ ہی خود خفیہ طور پر یا کھلم کھلا افطار کریں، اور ایک قول کے مطابق خفیہ طور پر افطار کی گنجائش ہے۔

اور مجمع الانہر میں یہ الفاظ ہیں۔

اذا رأی الامام وحدہٗ او القاضی وحدہٗ ہلال شوال فانہ لا یخرج الی المصلی ولا یامر الناس بالخروج[3]

جب تنہا امام یا قاضی شوال کا چاند دیکھ لے تو عید پڑھنے کے لئے نہ جائیں، اور نہ ہی لوگوں کو عید کے لئے نکلنے کا حکم کریں۔

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۷ [2] الدر المنتقی ۱/۳۵۱ [3] مجمع الانہر بیروت ۱/۳۵۱، ہکذا فی البحر ۲/۲۶۶، ہکذا فی قاضیخان علی الہندیہ ۱/۱۹۷، شامی کراچی ۲/۳۸۶، شامی زکریا ۳/۳۵۴)

فاسق کی شہادت

ایسے لوگ جن کی ظاہری شکل وصورت اور وضع قطع شریعت کے مطابق نہیں ہے، ان کو ظاہری حالات کی بنا پر فاسق کہا جاتا ہے۔ ان کی شہادت کے بارمیں شریعت کا کیا حکم ہے؟ تو ایسے لوگ دُو قسموں پر ھیں۔

۱ وہ لوگ جن کی ظاہری حالت، وضع قطع شریعت کے مطابق نہیں ہے اور ان کے حالات اور ماحول اور معاملات وگفتگو بھی شریعت کے مطابق نہیں ہے، ان کو جھوٹ بولنے میں اور وعدہ خلافی کرنے میں کوئی دریغ نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کو جھوٹ بولنے میں شرم آتی ہے۔ ایسے لوگوں کی شہادت دینی معاملات میں مَردُود ہے۔ ان کی شہادت قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کو حضراتِ فقہائے نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

لایقبل الفاسق بان من قلّد فاسقًا یاثم واذا قبل القاضی شهادته یاثم وقوله حتی لوقبلها القاضی وحکم بها کان اٰثمًا لکنهٗ ینفذ۔ [۱]

فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جائیگی بایں طور کہ جو شخص فاسق کی تقلید کریگا وہ گنہگار ہوگا اور جب قاضی فاسق کی شہادت قبول کریگا تو گنہگار ہوگا حتی کہ اگر اسکی شہادت قاضی قبول کرلیتا ہے اور اسکے مطابق حکم لگاتا ہے تو قاضی گنہگار ہوگا لیکن حکم نافذ ہوجایگا۔

۲ ایسا شخص جسکا ظاہری حُلیہ اور وضع قطع شریعت کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ سنجیدہ اور باوقار ہے، جھوٹ بولنے کو خود اپنی شان کے خلاف سمجھتا ہے اور اپنے اندر مُروّت اور غیرت رکھتا ہے تو ایسے شخص کی شہادت قبول کرنا جائز ہے۔ بلکہ امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ایسے شخص کی شہادت قبول کرنا بعض حالات میں واجب ہوجاتا ہے

[۱] شامی زکریا ۸/۲۵، شامی کراچی ۵/۳۵۶۔

اسی لئے رویت ہلال کے مسئلے میں چاہے ہلالِ رمضان ہو یا ہلالِ شوال یا ذی الحجہ،
ہر ایک کے بارمیں ایسے شخص کی شہادت قابلِ قبول ہوگی۔ اور اسکے مطابق فیصلہ دینا
بلا کراہت اور بلا شبہ جائز ہو جائیگا۔ [1]

اسکو علامہ علاؤالدین حصکفی نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

واستثنیٰ الثانی الفاسق ذا الجاہ والمروّۃ فانہ یجب قبول شہادتہ۔ [2]	اور امام ابو یوسف نے عام فاسقوں سے ایسے فاسق کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جو وجاہت اور مروّت رکھتا ہو۔ بیشک اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ہوگا۔

اور اسکو صاحبِ ہدایہ نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

وعن ابی یوسف ان الفاسق اذا کان وجیھا فی الناس ذا مروّۃ تقبل شہادتہ لانہ لایستاجر لوجاھتہ ویمتنع عن الکذب لمروّتہ۔ [3]	امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب فاسق آدمی عام لوگوں کے درمیان میں وجاہت اور مروّت رکھتا ہو تو اسکی شہادت اسلئے قبول کی جائے گی کہ وہ اپنی وجاہت اور وقار کی وجہ سے جھوٹ کی جرأت نہیں کریگا اور اپنی مروّت اور غیرت کیوجہ سے جھوٹ سے اپنے آپکو باز رکھے گا۔

جن لوگوں نے ایسے فاسق کی شہادت کو مسترد کرنیکی بات کہی ہے وہ اسلئے نہیں
کہی ہے کہ وہ جھوٹ بول سکتا ہے بلکہ صرف اس لئے کہی ہے کہ اسکی شہادت قبول
کرنے میں دینی معاملات میں اسکی عزت ہوتی ہے اور فاسق کی عزت شرعاً مطلوب
نہیں ہے۔ لیکن یہاں پر رویت ہلال کی شہادت لینے میں قاضی یا ہلال کمیٹی کے
نزدیک اس کی عزت ہرگز مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف مسلمانوں کا ایک اہم مسئلہ حل
کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور حدیث پاک کے اندر ایسے نظائر بکثرت موجود ھیں۔

---

[1] مستفاد احسن الفتاوی ۱/۴۷۶ [2] در مختار مع الشامی کراچی ۵/۳۵۶ در مختار مع الشامی زکریا ۸/۲۶
[3] ھدایہ رشیدیہ ۳/۱۴۰ ۔

بخاری شریف کی حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے۔

فان اللہ لیؤید ھذا الدین بالرجل الفاجر۔ الحدیث[۱]	بیشک اللہ تعالیٰ فاسق وفاجر کے ذریعہ سے اس دین کی تائید کرتا ہے اور اس کو قوت پہونچاتا ہے۔

لہٰذا ایسے فاسق کی شہادت رؤیتِ ہلال کے بارےمیں بلاشبہ مقبول ہوگی۔

ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا ریڈیو یا ٹیلیویزن میں اعلان

اگر کسی مقام میں شرعی ثبوت ہوجانے کی بنا پر وہاں کے قاضی شرعی یا ہلال کمیٹی نے ثبوت رؤیت کا فیصلہ دیدیا ہے. اور قاضی شرعی اور ہلال کمیٹی کے ممبران سب قابلِ اعتماد اور معتبر ہیں. پھر ان کی طرف سے اس فیصلہ کا ریڈیو یا ٹیلی ویژن میں اعلان ہوجاتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱ سب جگہ مطلع صاف نہیں ہے بلکہ غبار آلود ہے تو ایسی صورت میں اس فیصلہ کا اعلان ریڈیو یا ٹیلی ویژن میں اس طریقہ سے کردیا جائے کہ فیصلہ کرنیوالے کی طرف سے یہ اعلان ہورہا ہے کہ ہمارے پاس طریق موجب سے رؤیت ہلال کا شرعی ثبوت ہوچکا ہے جس کی بنا پر رؤیت تسلیم کرلی گئی ہے. اسلئے اعلان کیا جاتا ہے کہ کل یکم شوال اور عید کا دن ہے. یا فلاں دن بقرعید کی نماز ہوگی تو ریڈیو یا ٹیلی ویژن کا یہ اعلان اگر مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے ہورہا ہے تو اتنی دور تک کے لوگوں کیلئے معتبر ہوگا کہ اس اعلان پر عمل کرنیکی وجہ سے ان کے یہاں مہینہ کبھی بھی ۲۸ یا ۳۱ کا نہ ہوتا ہو[۲] ۔ اور اگر مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے یہ اعلان نہیں ہے بلکہ خاص خطے کی ہلال کمیٹی کی طرف سے ہے تو اس کمیٹی کے حلقۂ اثر میں اس اعلان پر عمل کرنا لازم ہوجائیگا. اور دوسرے خطوں کے لوگوں پر جہاں اس کمیٹی کا اثر ورسوخ نہیں ہے

---

[۱] بخاری شریف ۲۶۹ حدیث ۲۰۲۳. [۲] مستفاد فتاوی محمودیہ ۸۴/۱۱

اس اعلان پر عمل کرنا لازم نہیں۔ بلکہ ان خطوں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کے فیصلہ پر موقوف رہے گا۔

اسی طرح حلقۂ اثر میں ٹیلیفون یا فیکس کے ذریعہ اطلاع پہونچ جائے تو وہ بھی معتبر اور واجب العمل ہوجائیگا۔ لہٰذا مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے ریڈیو اور ٹیلی ویژن کا اعلان پورے ملک کیلئے۔ اور خاص خطہ کی ہلال کمیٹی کا اعلان اس کے حلقۂ اثر کیلئے اس طرح کے حکم میں ہوگا جیسا کہ شہر کے قاضی کے فیصلہ کے بعد ضرب طبل کی آواز اور ضرب مدافع یعنی توپ کی آواز اور تعلیق القنادیل علی المنائر یعنی میناروں پر مخصوص روشنی کا دکھائی دینا۔ اور سائرن کی آواز رویت کے فیصلہ کی علامت ہوتی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع فى زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبًا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على اهل المصر الذين لم يروا الحاكم قبل شهادة الشهود وقوله۔ انه يثبت انه بالامارات الظاهرة الدالة التى لا تختلف عادة كروية القناديل

ہمارے نزدیک ایسی ظاہری علامات پر عمل کرنا لازم ہے جو مہینہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہوں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں توپ کی آواز ہے۔ اور راجح قول پر اسکے مطابق عمل کرنا شہر سے باہر رہنے والوں میں سے ان لوگوں پر لازم ہے جو اسکی آواز سن لیں، جیسا کہ گاؤں دیہات کے لوگ ہیں یہ ایسا ہے جیسے اہل مصر میں سے ان لوگوں پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جنہوں نے حاکم کے سامنے شہادت دینے والوں کی شہادت سے پہلے حاکم کو نہیں دیکھا ہو۔ اور بیشک ایسی ظاہری علامات سے رویت کا ثبوت ہوتا ہے جو حاکم کے فیصلہ پر دلالت کرتی ہوں اور عادۃً ان علامات میں اختلاف اور تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ فیصلہ کے بعد حاکم کی طرف میناروں اور اونچے مقامات میں

المعلقة بالمناثر ومخالفة جمع في ذلك غير صحيحة ۔ [1]

روشنی کا انتظام ہونا ہے جسکو لوگ دور سے دیکھتے ہیں۔ اور اسکے اندر جماعت کی مخالفت جائز نہیں ہے ۔

اور اسکو علامہ شوکانی علیہ الرحمۃ نے نیل الاوطار میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انه لا يلزم اهل بلد رؤية غيره الا ان يثبت ذلك عند الامام الاعظم فيلزم الناس كلهم لان البلاد في حقهم كالبلد الواحد اذ احكمه نافذ في الجميع ۔ [2]

بیشک اس شہر والوں پر دوسرے لوگوں کی رویت لازم نہیں۔ الّا یہ کہ اس رویت کا ثبوت امام اعظم یعنی علاقہ کے دینی سربراہِ اعلیٰ کے پاس شرعی طور پر ہوجائے تو تمام لوگوں پر رویت کا حکم لازم ہوجائیگا اسلئے کہ یہ تمام شہر رویتِ ہلال کے حق میں بلد واحد کے درجہ میں ہیں اسلئے اس مرکزی حاکم کا فیصلہ سب برابر طور پر نافذ ہوجائیگا۔

خبر اور اعلان میں شہادت کی شرائط لازم نہیں

قاضی شرعی یا اس کے قائم مقام کمیٹی کے سامنے شرعی شہادت کے ثبوت کے لئے پانچ شرطیں لازم ہیں۔

۱۔ عددِ شہود ۔ دُو مَرد یا ایک مَرد اور دُو عورتیں۔
۲۔ ان شاہدوں کا مسلمان ہونا۔
۳۔ ان شاہدوں کا عاقل اور سمجھ دار ہونا۔
۴۔ ان شاہدوں کا بالغ ہونا۔
۵۔ ان شاہدوں کا عادل اور دیندار ہونا۔

لیکن ایسے شاہدوں کی شہادت کے ساتھ قاضی یا قاضی کے قائم مقام کمیٹی

---

[1] منحۃ الخالق ج۲ ص۲۷۰ شامی کراچی ج۲ ص۳۸۶ زکریا ج۳ ص۳۵۵ [2] نیل الاوطار ج۴ ص۲۶۸۔

نے اگر شرعی فیصلہ صادر کر دیا ہے تو اس فیصلہ کے اعلان اور خبر پہونچانے کے لئے یہ تمام شرائط لازم نہیں ہیں۔ بلکہ صرف ایک عاقل بالغ دیندار مسلمان کا اعلان کر دینا یا خبر دینا کافی ہو جاتا ہے۔ اور اس معتبر شخص کی خبر اور اعلان پر قاضی کے حلقۂ اثر میں عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اور اگر مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے اعلان ہے تو سب پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اگر شرعی فیصلہ کا اعلان ریڈیو یا ٹیلی ویزن میں ہوتا ہے تو اعلان کرنے میں دُو آدمی کا اعلان لازم نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک معتبر آدمی کا اس فیصلہ کا معتبر طریقہ سے اعلان کر دینا کافی ہے کہ اعلان کرنے والا پہلے اپنا تعارف کرائے۔ اس کے بعد فیصلہ کی تفصیل کے ساتھ اعلان کر دے۔ تو یہ اعلان اگر مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے ہے تو پورے ملک کے اندر عمل کرنے کے لئے یہ اعلان کافی ہو جائے گا۔

اسی طرح فیکس اور ٹیلیفون کے ذریعہ سے جانا پہچانا معتبر مسلمان اطلاع کرتا ہے تو یہ بھی شرعاً معتبر ہوگا۔ [۱]

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویجوز اخبار رجلٍ عدلٍ عن رجلٍ عدلٍ کما فی روایۃ الاخبار۔ [۲]	اور ایک عادل آدمی کی خبر کو تسلیم کرنا جائز ہے جو دوسرے عادل کی طرف سے خبر دے رہا ہے جیسا کہ احادیث کی روایات میں معتبر ہوتا ہے۔
والعدد لیس بشرطٍ فی الاخبار	اور خبروں کے اندر عدد شرط نہیں ہے۔ ہاں

---

[۱] مستفاد جواہر الفقہ ۱/۴۰۲، احسن الفتاوی ۴/۴۲۹ [۲] بدائع الصنائع بیروت ۲/۵۲۶ بدائع کوئٹہ ۲/۸۱)

الّا انہٗ اخبار فی الدین فیشترط فیہ الاسلام و العقل والبلوغ والعدالۃ کما فی روایۃ الاخبار[1]

البتہ دین کے معاملہ میں خبر دینے والے کا مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، عادل ہونا شرط ہے جیسا کہ احادیث کی روایات میں لازم ہوتا ہے۔

مرکزی ہلال کمیٹی کی طرف سے ذیلی کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان

اب یہاں ایک اہم ترین مسئلہ ہمارے سامنے ہے کہ مسلم ممالک میں منجانب حکومت ہلال کمیٹی قائم ہوتی ہے، اور پھر ان میں مرکزی ہلال کمیٹی کے ساتھ ہر ذیلی کمیٹی کا تعلق ایک نظام کے تحت میں رہتا ہے، اسلئے وہاں پر ذیلی کمیٹی اختیار کلی نہیں رکھتی ہے، لیکن غیر مسلم ممالک میں نظامِ حکومت کے تحت ہلال کمیٹی قائم نہیں ہوتی، بلکہ ہر ھلال کمیٹی معتبر مسلمانوں کے مشورہ اور انتخاب سے قائم ہوتی ہے، چاہے مرکزی ہلال کمیٹی ہو یا صُوبائی یا ضلعی، ہر ایک مسلمانوں کے آپس کے انتخاب سے قائم ہوتی ہے۔ اسلئے ہر ایک کو اپنے اپنے حلقۂ اثر میں فیصلہ کیلئے اختیار کلی حاصل ہوگا۔

لہٰذا ہندوستان جیسے غیر مسلم ممالک میں کسی بھی مقام پر معتبر ھلال کمیٹی نے اگر شرعی شہادت اور طریق موجب سے رؤیت کا ثبوت ہونے کی بنا پر ثبوت ہلال کا فیصلہ صادر کر دیا ہے۔ اور پھر اس کمیٹی کے متدین اور دیندار ذمہ دار شخص نے نہایت محتاط طور پر جس میں کسی قسم کی مداخلت کا خطرہ نہ رہے ثبوتِ ہلال کے فیصلہ کی اطلاع اس کی تفصیل کے ساتھ مرکزی ھلال کمیٹی کو کر دے، تو ایسی صورت میں مرکزی ہلال کمیٹی اس طریقہ سے اس فیصلہ کا اعلان کرنیکا حق رکھتی ہے کہ "فلاں شرعی ہلال کمیٹی"

---

[1] بدائع الصنائع بیروت ۲/۲۳۵، بدائع الصنائع کوئٹہ ۲/۸۱

جس کے افراد فلاں فلاں معتبر علماء اور دیندار لوگ ہیں انہوں نے شرعی شہادت کی بنیاد پر رؤیت ہلال کا فیصلہ دیدیا ہے۔ اور ہمارے پاس معتبر ذریعہ سے اس کی اطلاع پہنچی ہے، اسلئے ہم اس فیصلہ پر اعتماد کرکے اعلان کر رہے ہیں، تو اس طریقہ سے ٹیلیفون پر آئی ہوئی اطلاع پر مرکزی ہلال کمیٹی ذیلی کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان کرسکتی ہے۔ اور اس مسئلہ پر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی، اور علامہ محمد یوسف صاحب بنوری علیہم الرحمۃ اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ چاروں کا اتفاق ہے۔ اور ہم نے ان چاروں کے متفقہ فیصلہ سے اس مسئلہ میں استفادہ کیا ہے۔[1]

قاضی یا ہلال کمیٹی کے فیصلہ پر کتنی دُور کے لوگ عمل کرسکتے ہیں

قاضی یا ھلال کمیٹی کے فیصلہ پر کتنی دُور کے لوگ عمل کرسکتے ہیں۔ تو اس کی تین شکلیں ہمارے سامنے ہیں۔

شکل ۱: قاضی یا ھلال کمیٹی کے فیصلہ پر اسکے حلقۂ اثر میں عمل کیلئے طرق موجب سے اس فیصلہ کی اطلاع پہنچنا لازم نہیں۔ بلکہ صرف ایک معتبر شخص کی خبر کافی ہوجائیگی۔ چاہے ٹیلیفون سے خبر آجائے یا فیکس کے ذریعہ خبر آجائے، یا ریڈیو اور اخبار کے ذریعہ خبر آجائے، یا توپ کی آواز سے پتہ چل جائے۔ یا فیصلہ کی خاص علامت ظاہر ہوجائے مثلاً کسی اونچی جگہ پر مخصوص روشنی کا ظاہر ہونا یا ڈھولک کی آواز سنائی دینا، اور آجکل کے زمانہ میں سائرن کی آواز سنائی دینا۔ یہ سب علامتیں حلقۂ اثر میں

[1] جواہر الفقہ ۱/۴۰۲، احسن الفتاوی ۴/۴۹۰)

شہر اور اسکے متعلقات میں عمل کیلئے کافی ہیں۔

العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع فى زماننا الظاهر وجوب العمل بها۔ الى آخره ؎١

ایسی ظاہری علامات پر عمل کرنا لازم ہے جو مہینہ کے ثبوت کی دلالت کرتی ہوں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں توپ کی آواز اور ظاہری قول کے مطابق اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

شکل ۲ حلقہ اثر سے باہر اس قسم کی خبروں پر عمل کرنا واجب نہیں ہے. ہاں البتہ اگر اس طرح کی خبر پر کسی کو ظن غالب حاصل ہوجائے تو اسکو شخصی طور پر عمل کرنا جائز ہے عمومی حکم لگانا درست نہیں ہے ؎٢

اشکال یہاں کسی کو یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ شخصی طور پر عمل کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے جب کہ کوئی شخص خود چاند دیکھکر قاضی کے پاس جاکر شہادت دیتا ہے . اور قاضی اس کی شہادت رد کردیتا ہے تو ایسی صورت میں خود اسکو ہلالِ شوال میں افطار کرنیکی اجازت نہیں ہے بلکہ اسکو بھی روزہ رکھنا لازم ہوتا ہے۔ جسکو حضراتِ فقہاء نے اسطرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

رأى مكلف هلال رمضان او الفطر وردّ قوله بدليل شرعي صام مطلقا وجوبا وقيل ندبا فان افطر قضى فقط ؎٣

ایک عاقل بالغ مکلف نے قاضی کے سامنے ہلالِ رمضان یا ہلالِ فطر کی شہادت دی اور دلیلِ شرعی سے اُس کا قول رَد کردیا گیا تو وہ خود ہلالِ شوال اور ہلالِ رمضان میں وجوبی طور پر روزہ رکھیگا اور ایک قول کے مطابق روزہ رکھنا مستحب ہے۔ لہٰذا اگر اس نے افطار کرلی ہے تو اس پر ایک روزہ قضا کرنا لازم ہوجائیگا۔ کفارہ نہیں ہے۔

؎١ منحۃ الخالق کوئٹہ ٢/٢٧٠، ؎٢ مستفاد فتاویٰ رشیدیہ ۴۵١، کفایت المفتی ۴/٢٠٠ ۔ ؎٣ الدر المختار مع الشامی کراچی ٢/٣٨۴، شامی زکریا ٣/٣۵٠ ۔

اس کو صاحب ہدایہ نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے ۔

وَمَنْ رَأَى هِلَالَ الْفِطْرِ وَحْدَهُ لَمْ يُفْطِرْ احْتِيَاطًا ۔ لہ	جو شخص تنہا عید الفطر کا چاند دیکھے تو وہ احتیاط کے طور پر افطار نہ کرے ۔

جواب :- آپ کے اس اشکال کے دو جواب دیئے جا سکتے ہیں ۔

ما اسکا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں بالکل الگ الگ ہیں ۔ ایک تو یہ ہے کہ رویت کا شرعی ثبوت ہو جانیکے بعد اس کی خبر یا اسکا اعلان ایک معتبر شخص کر دیتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ رویت کا شرعی ثبوت قاضی یا ہلال کمیٹی کے پاس نہیں ہوا ہے' بلکہ صرف ایک شخص چاند دیکھنے کی شہادت دیتا ہے ۔ اور وہ شہادت بھی مسترد ہو گئی تو دونوں صورتیں الگ الگ ہیں کہ پہلی چیز میں چونکہ ثبوت کے فیصلہ کے بعد اعلان ہو رہا ہے ۔ اسلئے شخصی طور پر عمل کی گنجائش ہے ۔ اور دوسری چیز میں رویت کا کہیں ثبوت نہیں ہوا ۔ اسلئے خود دیکھنے والے کو بھی عمل کی گنجائش نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اسکے دیکھنے میں اشتباہ پیدا ہوا ہو ۔

مٹ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ خود اس مسئلے میں حضرات فقہاء کا زبردست اختلاف ہے ۔ چنانچہ تاتارخانیہ اور فتح القدیر میں اس سلسلے میں چار اقوال نقل کیئے ہیں ۔

قول ما : ایسا شخص اس دن کھانا پینا چھوڑ دے مگر اسمیں روزہ کی نیت نہ کرے اسلئے کہ وہ دن اسکے حق میں عید کا دن ہے صرف احتیاطاً کھانا پینا چھوڑنیکا حکم دیا جا رہا ہے ۔

قول مٹ : جب اس شخص کو چاند دیکھنے کا یقین ہے تو روزہ رکھنا جائز نہیں ہے بلکہ افطار کریگا اور خفیہ طور پر کھائے گا ۔

قول مٹ : جہراً علانیہ طور پر افطار کر کے کھا پی سکتا ہے ۔

قول مٹ : وہ شخص افطار نہیں کریگا بلکہ روزہ رکھے گا ۔ لہٰذا اگر افطار کرے گا تو

لہ ھدایہ رشیدیہ ۱۹۶/۱ ۔

ایک روزہ قضاء کریگا۔ اسکو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

لایفطر، لایاکل ولایشرب، ولکن لاینوی الصَّوم والتقربُ الی اللہ تعالیٰ لانہ یوم عید فی حقہ للحقیقۃ التی عندہ ولا یخفیٰ ان التعلیل بالاحتیاط ینافی تاویل قولہ. وقیل ان ایقنَ افطر ویاکل سِرًّا وعلی القولِ بانہ لایفطر لو افطر یقضی۔[۱]

وہ شخص افطار نہیں کریگا نہ کھائیگا اور نہ پئے گا لیکن روزہ اور تقرب الی اللہ کی نیت بھی نہیں کریگا اسلئے کہ یہ دن اسکے حق میں، اسکی دیکھی ہوئی حقیقت کی بناء پر عید کا دن ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ احتیاط کی بناء پر اسکا حکم لگایا گیا ہے جو اصل حقیقت کے منافی ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ اگر اس کو یقین ہے تو افطار کریگا اور خفیہ طور پر کھائیگا اور ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ افطار نہیں کریگا اگر افطار کریگا تو ایک روزہ کی قضاء کریگا۔

اس کو صاحب تاتارخانیہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ان الواحد اذا رأی ھِلالَ شوال وشھد عند القاضِی وردَّ القاضِی شھادتہ ماذا یفعل؟ قال محمد بن سلمۃ یمسکُ یومہٗ ولاینوی صومہٗ، وبعض مشائخنا قالوا ان ایقنَ برؤیۃ الھلالِ افطر لکن یاکل سرًّا وفی الفتاوی الخلاصۃ: وفی قولٍ اٰخر یفطر جھرًا۔[۲]

بیشک شخص واحد نے جب شوال کا چاند دیکھا اور قاضی کے پاس شہادت دی اور قاضی نے اسکو رد کردیا تو شخص کیا کرے؟ تو امام محمد بن سلمہؒ نے فرمایا کہ اُس دن بغیر کھائے پئے رُکا رہے گا اور روزہ کی نیت بھی نہیں کریگا اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر اسکو رؤیت ہلال کا یقین ہے تو وہ افطار کریگا لیکن خفیہ طور پر کھائیگا۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کے حوالہ سے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ شخص کھلم کھلا افطار کرکے کھا پی سکتا ہے۔

لہٰذا آپ کا اُوپر ذکر کردہ اشکال اور شبہ مذکورہ جوابات سے دُور ہوجائیگا۔ اور اطمینان ہوجانا چاہئے اسلئے کہ خود چاند دیکھنے والے کو متعدد اقوال سے افطار کی اجازت ہے۔

---

[۱] فتح القدیر کوئٹہ ۲/۲۵۲ ـ [۲] تاتارخانیہ ۲/۳۵۶ ـ

شکل ۲ : قاضی یا ہلال کمیٹی کے فیصلہ کی خبر دوسرے علاقوں میں طرقِ موجب اور استفاضہ سے پہونچ جائے تو حلقۂ اثر اور اسکے باہر ہر جگہ عمل کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ اتنی دُور کے فیصلہ کی اطلاع نہ ہو کہ وہاں کی رؤیت تسلیم کرنے سے آپ کے یہاں مہینہ کبھی ۲۸ یا ۳۱ کا ہونا لازم آجاتا ہو۔ جیساکہ سعودیہ عربیہ میں اکثر و بیشتر رؤیت کا اعلان ہمارے یہاں کے مہینہ کی ۲۸ تاریخ میں بھی ہوجاتا ہے اور اس کی اطلاع ہمارے یہاں بطریقِ استفاضہ آجاتی ہے لیکن ہم اسکو اسلئے تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ سعودیہ عربیہ کا مطلع اور ہمارے یہاں کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ مسافتِ بعیدہ ہونیکی وجہ سے دُو الگ الگ مطلع ہیں ۔ اور اسکے برخلاف ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش کا مطلع ایک ہے۔ اسلئے ان تینوں ممالک میں سے قاضی یا ہلال کمیٹی کے فیصلہ کی اطلاع طرقِ موجب اور استفاضہ کے ساتھ ہمارے یہاں آجائے گی تو اس پر عمل کرنا لازم ہوجائیگا ۔ اسکو امام علاؤالدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

هٰذا اذا كانت المسافة بين البلدتين قريبة لاتختلف فيها المطالع فامّا اذا كانت بعيدة فلا يلزم احد البلدين حكم الآخر لانّ مطالع البلادِ عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر فى اهلِ كلّ بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر۔ [1]	یہ اُس وقت ہے جب دونوں بلاد کے درمیان مسافت قریب ہو تو انمیں مطلع کا اختلاف نہیں ہوگا، بہر حال جب مسافتِ بعیدہ ہو تو دونوں بلاد میں سے ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا اسلئے مسافتِ فاحشہ اور بعیدہ کیوجہ سے علاقوں کا مطلع مختلف ہوجاتا ہے تو ایسی صورت میں ہر علاقہ میں اسی علاقہ کے مطلع کا اعتبار ہوگا۔ دوسرے شہروں اور علاقوں کے مطلع کا اعتبار نہ ہوگا۔

[1] بدائع الصنائع بیروت ۲/۵۷۹ ۔ بدائع کراچی ۲/۸۳

اس کو علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ نے منحۃ الخالق میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔

انّہٗ لیس بین تلک البلاد بعد کثیر بحیث تختلف بہ المطالع لکن ظاہر الاطلاق یقتضی لزوم عامّۃ البلاد ماثبت عند بلدۃٍ اخری فکلّ من استفاض عندھم خبر تلک البلدۃ یلزمھم اتباع اھلہا ویدلّ علیہ قولہٗ فیلزمھم اھل المشرق برؤیۃ اھل المغرب۔ [1]

بیشک ان شہروں اور علاقوں کے درمیان بہت زیادہ دوری ہے جس کی بنا پر مطلع میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ لیکن ظاہری حالت تمام علاقوں کے لزوم کا اس وقت تقاضا کرتی ہے کہ جب دوسرے شہروں میں شرعی طور پر ثبوت ہو جائے۔ لہٰذا جس علاقہ کے لوگوں کو اس علاقہ کی خبر بطریق استفاضہ پہنچ جائے تو ان پر بھی اس علاقہ والوں کا اتباع کرنا لازم ہو جائے گا جہاں رویت کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اسی پر صاحب بحر کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اہل مشرق پر اہل مغرب کی رویت لازم ہو جاتی ہے۔

---

[1] منحۃ الخالق کوئٹہ ۲۷۰/۲ ، منحۃ الخالق زکریا دیوبند ۴۷۱/۲ ۔

شمالی ہند کا فیصلہ جنوبی یا مشرقی ہند کے حق میں

اگر شمالی ہند میں رویت کا شرعی فیصلہ ہوچکا ہے تو جنوبی و مشرقی ہند میں اس فیصلہ پر عمل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں ہمارے سامنے پانچ شکلیں ہیں۔

شکل ۱ شمالی ہند میں رویتِ عامہ ہوئی، اور پورے ہندوستان میں جنوب سے شمال تک، اور مشرق سے مغرب تک ہر جگہ مطلع صاف تھا، لیکن جنوبی اور مشرقی ہند میں رویت نہیں ہوئی اور شمالی ہند کی رویتِ عامہ کی خبر، یا شمالی ہند کے قاضی شرعی یا شرعی ھلال کمیٹی کے شرعی فیصلہ کی جنوبی یا مشرقی ہند میں شہادت دی گئی، یا اس فیصلہ کی اطلاع بطریقِ استفاضہ پہونچ گئی ہے، تو ایسی صورت میں جنوبی اور شمالی ہند میں بھی اس رویت پر عمل کرنا لازم ہوجائے گا۔

اس کو حضراتِ فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

انّه لَيس بَيْنَ تِلكَ البِلَادِ بعدكثير بحيث تختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامّة البلاد ماثبت عند بلدة أُخرىٰ فكل من استفاض عِنْدَهُمْ خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع اهلها ويدلّ عليهِ قولهُ ويلزم اهلَ المشرق برؤية اهل المغرب۔[1]

بیشک ان شہروں اور علاقوں کے درمیان بہت زیادہ دوری نہیں جنکی بنا پر مطلع میں اختلاف پیدا ہوجائے لیکن ظاہری حالت تمام علاقوں کے لزوم کا اسوقت تقاضا کرتی ہے کہ جب دوسرے شہروں میں شرعی طور پر ثبوت ہوجائے لہٰذا جس علاقے کے لوگوں کو اس علاقہ کی خبر بطریقِ استفاضہ پہونچ جائے تو ان پر بھی اس علاقہ والوں کا اتباع کرنا لازم ہوجائیگا جہاں رویت کا فیصلہ ہوچکا ہے۔ اسی پر صاحبِ بحر کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اہلِ مشرق پر اہلِ مغرب کی رویت لازم ہوجاتی ہے۔

---

[1] منحة الخالق کوئٹہ ۲/۲۷۰، منحة الخالق زکریا دیوبند ۲/۴۷۱)

شکل ۲: شمالی ہند میں رؤیت عامہ ہوئی، اور سب جگہ مطلع صاف تھا، مگر اس کی اطلاع جنوبی اور مشرقی ہند میں طریق موجب سے نہیں پہونچی، بلکہ ایک آدھ ریڈیو یا ٹیلی ویژن یا ایک آدھ ٹیلیفون یا فیکس سے پہنچی ہے، تو ایسی صورت میں جنوبی اور مشرقی ہند میں جبکہ مطلع صاف تھا اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ [۱]

شکل ۳: شمالی ہند میں رؤیت کا فیصلہ ہو چکا ہے، اور جنوبی و مشرقی ہند میں مطلع صاف نہ تھا بلکہ ابر آلود تھا تو ایسی صورت میں ایک آدھ ریڈیو یا اخبار یا ایک آدھ ٹیلیفون یا فیکس وغیرہ کی اطلاع پر جنوبی ہند میں عمومی فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا — بلکہ خبر مستفیض لازم ہوگی۔ ہاں البتہ اگر کسی کو اس اطلاع پر ظن غالب پیدا ہو جائے تو شخصی طور پر عمل کرنا جائز ہے۔ [۲]

ویجوز اخبار رجلٍ عدلٍ عن رجلٍ عدلٍ کما فی روایۃ الاخبار۔ [۳]

اور ایک عادل آدمی کی خبر کو تسلیم کرنا جائز ہے جو دوسرے عادل کی طرف سے خبر دے رہا ہے جیسا کہ احادیث کی روایات میں معتبر ہوتا ہے۔

والعدد لیس بشرطٍ فی الاخبار الآانہ اخبار فی الدین فیشترط فیہ الاسلام والعقل والبلوغ والعدالۃ کما فی روایۃ الاخبار۔ [۴]

اور خبروں کے اندر عدد شرط نہیں ہے ہاں البتہ دین کے معاملہ میں خبر دینے والے کا مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، عادل ہونا شرط ہے جیسا کہ احادیث کی روایات میں لازم ہوتا ہے۔

---

[۱] محمودیہ ۱۱/۸۴، [۲] مستفاد فتاویٰ رشیدیہ ۴۵۰-۴۵۱، [۳] بدائع الصنائع بیروت ۲/۵۷۶، بدائع الصنائع کوئٹہ ۲/۸۱، [۴] بدائع الصنائع بیروت ۲/۵۷۶، بدائع کوئٹہ ۲/۸۱)

شکل ۴۲ : مطلع ہر جگہ صاف نہ تھا، پورے ہندوستان میں ابر آلود رہا، اور اسی حالت میں شمالی ہند میں طریقِ موجب سے رؤیت کا ثبوت ہونے کی بنا پر قاضی شرعی یا مرکزی ہلال کمیٹی نے رؤیت کا شرعی فیصلہ دیدیا ہے۔ اور اس فیصلہ کی اطلاع جنوبی اور مشرقی ہند میں طریقِ موجب اور استفاضہ کے ساتھ پہونچتی ہے، تو جنوبی اور مشرقی ہند میں بھی اس فیصلہ پر عمل کرنا لازم ہوجائیگا۔ [۱]

اس کو حضراتِ فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ولو شَہِدُوا انّ قاضِی بلدٍ قضٰی شہد عندہٗ اثنانِ برُؤیۃِ الھلالِ فی لیلۃِ کذا۔ وقضٰی بشہادتِہِمَا جازَ لھٰذا القاضی ان یحکم بشہادتِہِمَا لانّ قضاءَ القَاضِی حجۃٌ وقد شہِدُوا بہٖ۔ [۲]

اور اگر معتبر لوگوں نے آکر یہ شہادت دی ہے کہ فلاں شہر کے قاضی کے سامنے فلاں رات میں چاند دیکھنے کی دو آدمی نے شہادت دی ہے اور اُن دونوں کی شہادت پر اس قاضی نے رؤیت کا فیصلہ دیدیا ہے تو اس قاضی کیلئے یہ جائز ہے کہ ان کی شہادت پر فیصلہ صادر کردے اسلئے کہ قاضی کا فیصلہ حجت ہے اور یقیناً اس فیصلہ کی لوگوں نے شہادت دیدی ہے۔

قال شمسُ الائمۃ الحُلوانی الصحیح من مذھبِ اصحابنا انّ الخبر اِذا استَفاض وتحقق فیمَا بین اَھْلِ البلدۃِ الاُخریٰ یلزمھم حُکمِ ھٰذہ البَلدۃ [۳]

شمس الائمہ حلوانی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جب خبر مستفاض ہوجائے اور دوسرے شہر میں اس کا تحقق ہوجائے تو اس دوسرے شہر والوں پر بھی اس شہر کے فیصلہ پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

---

[۱] مستفاد کفایت المفتی ۲/۲۰۳، [۲] البحر الرائق ۲/۲۷۰، فتح القدیر ۲/۲۴۳ مطبع کوئٹہ، ہندیہ مطبع کوئٹہ ۱/۱۹۹، مجمع الانہر بیروت ۱/۳۵۲، [۳] شامی زکریا ۳/۳۵۹، منحۃ الخالق ۲/۲۷۰، مجمع الانہر بیروت ۱/۲۵۲، تاتارخانیہ ۲/۳۵۵)

شکل ۵: شمالی ہند میں رویت کا شرعی ثبوت ہونے کی وجہ سے قاضی شرعی یا شرعی ہلال کمیٹی نے یہ فیصلہ دیدیا ہے کہ کل عید ہے لیکن جنوبی اور مشرقی ہند میں مطلع صاف تھا اور شمالی ہند کے اس فیصلہ کی خبر جنوبی اور مشرقی ہند میں بطریق استفاضہ پہنچ جائے، یا شمالی ہند سے باشرع لوگوں نے وہاں جاکر اس فیصلہ کی شرعی شہادت دی ہے تو ایسی صورت میں جنوبی اور مشرقی ہند میں شمالی ہند کے فیصلہ پر عمل کرنا جائز ہوجائیگا۔ اس لئے کہ پورا ہندوستان ایک ہی مطلع کے دائرہ میں شامل ہے۔ اور ایک ہی مطلع کے لوگوں کے بارے میں آقائے نامدار علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے ارشاد فرمایا۔

صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهٖ وَاَفْطِرُوْا لرؤيته۔ (الحديث) [۱]

تم اپنے پورے علاقہ میں چاند دیکھکر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔

اس حدیث شریف کے ذیل میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں محدثین کی یہ تشریح نقل فرمائی ہے، جو ذیل میں درج کی جارہی ہے۔

انّهٗ لا يلزم اهل بلد رؤية غيرهٖ الّا ان يثبت ذلك عند الامام الاعظم فيلزم النّاس كلّهم لانّ البلاد فى حقهم كالبلد الواحد اذ حكمه نافذ فى الجميع۔ [۲]

بیشک اس شہر والوں پر دوسرے لوگوں کی رؤیت لازم نہیں ہوگی اِلّا یہ کہ اس رؤیت کا ثبوت امام اعظم یعنی علاقہ کے دینی سربراہ اعلیٰ کے پاس شرعی طور پر ہوجائے تو تمام لوگوں پر رؤیت کا حکم لازم ہوجائیگا۔ اسلئے کہ یہ تمام شہر رؤیت ہلال کے حق میں بلدِ واحد کے درجہ میں ہے اسلئے اس مرکزی حاکم اور ذمہ دار کا فیصلہ سب کیلئے برابر طور پر نافذ ہوجائے گا۔

---

[۱] بخاری شریف ۱/۲۵۶ حدیث ۱۸۰۷، ترمذی شریف ۱/۱۴۸، [۲] نیل الاوطار ۴/۱۹۸)

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَّ
اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ أَجْمَعِيْنَ۔

يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا أَبَدًا
عَلَىٰ حَبِيْبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمِ

شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ
۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ